Library of Princeton
FEB 25 1885
Theological Seminary

Division BS2420
Section W832
No.

DAS

LEBEN JESU

IN URKUNDLICHER DARSTELLUNG.

EINE KRITISCHE BEARBEITUNG

DER

EVANGELIEN NACH MARCUS, MATTHÄUS UND LUCAS

MIT EINLEITUNG UND ERLÄUTERUNGEN.

VON

CARL WITTICHEN.

JENA,
VERLAG VON HERMANN DUFFT.
1876.

HERRN

PROF. DR. EBERHARD SCHRADER

ORDENTLICHEM MITGLIEDE DER AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN
IN BERLIN

ZUGEEIGNET.

Vorwort.

Nachdem das letzte Jahrzehent eine ganze Reihe von Lebensbeschreibungen Jesu gebracht hat, könnte es fast wie eine Vermessenheit erscheinen, denselben noch eine weitere hinzuzufügen. Dennoch glauben wir mit dem vorliegenden Werke einem vorhandenen Bedürfnisse entgegenzukommen. Wir meinen zunächst das Bedürfniss, sich das urkundliche Material, kritisch gesichtet, vergegenwärtigen zu können, welches die Grundlage für die pragmatischen Darstellungen des Lebens Jesu bildet. Muthen doch die blossen Citate, welche diese begleiten, dem Leser eine solche Arbeit des Vergleichens und Combinirens zu, dass er zu keinem klaren Einblicke in den urkundlichen Bestand der evangelischen Geschichte kommt. In dieser Beziehung wird ein Werk wie das vorliegende ein lebendigeres Bild von der Geschichte Jesu gewähren als jede andere Darstellung.

Nicht geringer ist aber der Dienst, den eine solche kritische Bearbeitung der Evangelien der wissenschaftlichen Einsicht in die Gedankenwelt Jesu leistet. Hier bietet sich die Gelegenheit, die überlieferten Aussprüche kritisch zu sichten, das Unechte auszuscheiden, durch Vergleichung der Texte die ursprüngliche Form derselben wiederherzustellen und durch die Compilatoren

aus dem Zusammenhange gerissene Redestücke wieder an passender Stelle einzufügen, eine Arbeit, für die sich bis jetzt in der Wissenschaft keine rechte Stelle bietet, da sich die Erklärung der Evangelien der Natur der Sache nach nur beiläufig mit dieser Aufgabe befasst. Es ist aber keinem Kundigen verborgen, wie sehr die Auffassung der Weltanschauung Jesu, ja seiner Persönlichkeit überhaupt von kritischen Vorfragen über seine Aussprüche abhängig ist.

Damit glauben wir aber zugleich der Befriedigung eines praktischen Bedürfnisses vorzuarbeiten, nämlich dem Bedürfnisse, statt der drei verschiedenen Evangelientexte mit ihren Widersprüchen, Wiederholungen, spätern Einschiebseln und verdorbenen Lesarten, die den Leser verwirren und peinigen, einen einhelligen Text zu erlangen, welcher ein klares Bild von dem Leben und Wirken Jesu gewährt. Die Lösung dieser Aufgabe erscheint aber um so wichtiger, als die Erkenntniss sich mehr und mehr Bahn bricht, dass, um den Zwiespalt der religiösen Richtungen unserer Zeit zu schlichten und dem religiösen Gemüthe die Ideale des Christenthums in kräftiger, harmonischer und von der theologischen Reflexion unberührter Gestalt darbieten zu können, auf das Denken, Leben und Wirken Jesu zurückgegangen werden müsse.

Freilich muss in unsern Combinationen manche Einzelheit hypothetisch bleiben. Allein es ist dies ja bei jeder historischen Arbeit der Fall, ohne dass dadurch das Ganze an wissenschaftlichem Werthe verlöre. Freilich liesse sich gegen unser Unternehmen auch sonst mancherlei einwenden. So könnte man sagen, ein solches Werk sei ein blosses Aggregat von Stoffen ohne gemeinsame Grundlage. Allein dagegen lässt sich mit Fug erwiedern, dass unsere jetzigen drei ersten Evangelien sich der Kritik als Bearbeitungen ein und derselben Grundschrift darstellen, wofür

wir, wie wir gleich bemerken wollen, eine ältere, aus der Vergleichung mit den parallelen Texten bei Matthäus und Lucas herstellbare Form des Marcusevangeliums ansehen. Bei dieser Sachlage gewinnen wir nicht allein von vorn herein einen einhelligen Grundriss für die Geschichte Jesu, in den sich die einzelnen Stücke einfügen lassen, sondern auch ein Kriterium für die primitiven und secundären Elemente in den Evangelien. Ebenso unhaltbar ist der andere Einwand, dass unsere jetzigen Evangelien differente religiöse Richtungen repräsentirten und eine Vereinigung derselben daher sich einander ausschliessende Elemente der religiösen Anschauung zusammenbringe; denn es fehlt, wie wir sehen werden, nicht an Kriterien dafür, was Bestandtheil ursprünglicher naiver Ueberlieferung und was subjective Zuthat der Bearbeiter ist. Gradezu illusorisch würde freilich unser Unternehmen, wenn es sich herausstellte, dass die drei ersten Evangelien lediglich Lehr- oder Tendenzschriften seien, denen nur ein verschwindender Rest historischen Stoffes zu Grunde liege. Aber diese Ansicht widerspricht dem Character dieser Schriften, welche für eine vorurtheilslose Betrachtung wesentlich Compilationen aus der Ueberlieferung entlehnter Stoffe, nicht aber wie das vierte Evangelium nach Einem Zweck und Plan gearbeitete Kunstwerke sind, und welche ihrem Grundstocke nach durchaus die Art der volksthümlichen Tradition, nicht aber der tendenziösen Erfindung an sich tragen. Ausserdem ist die Objectivität des Kerns der Evangelien gewährleistet durch von ihnen unabhängige Documente und durch sichere Rückschlüsse von den Verhältnissen der apostolischen und nachapostolischen Zeit. Erweisen sich aber die Evangelien, die Grundschrift nicht ausgenommen, als mosaikartige Zusammensetzungen von ursprünglich selbständigen Reden und Erzählungen, woraus sich ja auch allein das schriftstellerische Verfahren der

Evangelisten erklärt, so ist endlich auch der Einwurf ungerechtfertigt, als sei unsere Arbeit in ihren einzelnen Partien doch lediglich eine Zusammenordnung aus dem Zusammenhange gerissener Partikeln verschiedener Schriften, und schwindet nicht minder der Einwand, als mache das nachweisliche Vorhandensein mythischer Elemente in unsern Evangelien auch diejenigen Bestandtheile derselben historisch zweifelhaft, welche anscheinend diesen Character nicht tragen, denn enthalten dieselben notorisch auch objectiv historische Elemente, so muss darnach vielmehr jedes Stück für sich auf seine Geschichtlichkeit angesehen werden, wie dies ja auch bei andern Geschichtswerken compilatorischer Art der Fall ist.

Dass wir das Evangelium nach Johannes unberücksichtigt liessen, bedarf wohl kaum noch einer Rechtfertigung. Wollten wir auch von der Frage absehen, ob der Verfasser desselben ein unmittelbarer Schüler Jesu gewesen — eine Frage, welche wir, unserer früheren Annahme entgegen, nach den neuesten Nachweisungen von Holtzmann, Keim und Scholten über die ausgedehnte eklektische Benutzung der drei ersten Evangelien seitens des Verfassers, den Mangels an originalen geschichtlichen Zügen in dem Evangelium und den rein ideellen Character des darin auftretenden Jüngers, den Jesus lieb hatte, verneinen müssen — so würde doch der Umstand, dass hier die Geschichte bloss als Folie für bestimmte Ideen und Tendenzen des Verfassers, wozu die drei ersten Evangelien grösstentheils den Stoff hergeben, dient, hinreichen, seine Benutzung für eine urkundliche Geschichte Jesu auszuschliessen. Jeder Versuch einer Combination scheinbar geschichtlicher Züge aus demselben mit der Erzählung der drei ersten Evangelien würde auch nur dazu führen, das klare Bild des Lebensganges Jesu, welches wir aus diesen gewinnen, zu trüben. Ausgeschlossen wurden aber nicht

minder auch die Kindheitsgeschichten nach Matthäus und Lucas und die Auferstehungsgeschichten nach allen dreien, weil, abgesehen von allen kritischen Gründen, jene ursprünglich gar nicht zur evangelischen Geschichte gehörten, diese aber die Grenzen einer Biographie überschreiten.

Von den Hülfsmitteln, welche die neuere Literatur bietet, hat der Verfasser reichlich Gebrauch gemacht, indessen wurden specielle Citate nur da gegeben, wo es zur Ergänzung gegebener Nachweisungen nothwendig erschien. Vielfach aber hat er auch Neues gegeben, wie er es zum Theil schon früher in zerstreuten Abhandlungen und in seinen „Beiträgen zur biblischen Theologie, insbesondere der synoptischen Reden Jesu“ (Göttingen 1864—72, 3 Thle) niedergelegt hat. So hat er in der Einleitung eine methodische Grundlegung der evangelischen Geschichte versucht und eine in mehreren Punkten von den bisherigen abweichende Ansicht von der Entstehung der Evangelien vorgetragen, ist in den kritischen Bemerkungen zu dem Texte häufig zu neuen Resultaten gelangt und hat in den Erläuterungen zu demselben die culturgeschichtliche Auffassung der Wirksamkeit Jesu zu fördern gesucht. Bezüglich der überlieferten Texte folgte er grösstentheils der achten Ausgabe von Tischendorf.

Des protestantischen Rechts der freien Kritik neutestamentlicher Urkunden, welches schon Luther mit einem Freimuthe ausgeübt hat, von dem die moderne Aengstlichkeit Vieler seltsam absticht, hat sich der Verfasser in vollem Masse bedient. Er hat sich jener harmonistischen Kunststücke enthalten, die in unserer Zeit so schlimme Früchte getragen, indem sie einen masslosen Scepticismus hervorriefen, und sich von keinen andern Normen als den Gesetzen der historischen Forschung leiten lassen. Es hat ihn dies aber so wenig zu radicalen Resultaten geführt, dass sich ihm über der Arbeit vielmehr die Wahrheit des Göthi-

schen Wortes (an Eckermann) erwiesen hat: Mag die geistige Cultur nur immer fortschreiten, mögen die Naturwissenschaften in immer breiterer Ausdehnung und Tiefe wachsen und der menschliche Geist sich erweitern wie er will: über die Hoheit und sittliche Cultur des Christenthums, wie es in den Evangelien leuchtet, wird es nicht hinauskommen.

Der Verfasser.

Inhaltsverzeichniss.

Einleitung.

Seite

§ 1. Die geschichtliche Grundlage des Lebens Jesu . . 1—33

Zweck und Methode der Untersuchung S. 1. Nachrichten über das Christenthum und dessen Stifter bei Tacitus und Sueton S. 2, bei Josephus S. 4, bei Dio Cassius und Plinius S. 6. Resultate S. 8. Wie erklärt sich die Dürftigkeit der ältesten ausserchristlichen Nachrichten? S. 8. Bekämpfung des Christenthums durch Celsus, Lucian, Philostratus u. a. und ihre Bedeutung für die Lebensgeschichte Jesu S. 9. — Der Apostel Paulus: Geschichtlicher Werth seiner Aussagen S. 12. Directe Aussagen desselben über Jesus S. 14. Schlüsse aus dem Verhalten und den Grundsätzen des Apostels S. 16. Seine Nachrichten über die Urapostel und die ersten Christengemeinden S. 17. — Ueberlieferungen der zweiten Generation der Christenheit: Die Apokalypse S. 20. Der Brief an die Hebräer, der erste Brief des Petrus, die Apostelg., der Br. des Clemens, das Evang. nach Johannes S. 21. Bedeutung dieser Literatur für das Leben Jesu S. 24. — Spätere Ueberlieferungen S. 25 — Wirkungen des Christenthums in der römischen Welt S. 27. Zeugnisse darüber aus Justin, Tertullian, Minucius Felix, dem Br. an Diognet, Irenäus S. 28. Rückschluss auf die Person Jesu S. 33.

§ 2. Die Entstehung der Evangelien . . . . . 33—49

Bedeutung des Ausdrucks Evangelium S. 33. Uebersicht über die Evangelien der beiden ersten Jahrhunderte S. 33. Entstehungszeit der drei ersten Evangelien S. 36. Kritik der Ueberlieferung über ihre Verfasser S. 37. Ergebnisse einer vergleichenden Analyse der Evangelientexte S. 42. Folgerungen hieraus für die Entstehung der Evangelien S. 44. Differente religiöse Richtungen und Tendenzen in denselben S. 46.

§ 3. Die Evangelienkritik . . . . . 49—59

Der geschichtliche Character der Evangelien S. 49. Kriterien für die Unterscheidung des Geschichtlichen und Ungeschichtlichen darin S. 52. Verschiedene Arten des letztern S. 56.

Seite

§ 4. Die Evangelienerklärung . . . . . 59—68

Das hebräische Element in den Evangelien und in der Anschauung Jesu S. 59. Ihr poetischer Character S. 60. Rhetorische Formen der Reden Jesu S. 62. Unterschiede zwischen den letztern je nach den Zuhörern S. 63. Culturgeschichtliche Auffassung der Wirksamkeit Jesu S. 64. Wendepunkte in der Geschichte Jesu S. 65. Chronologie des Lebens Jesu S. 66.

Abkürzungen S. 70.

Das Leben Jesu.

I. Die vorbereitende Wirksamkeit Johannes des Täufers (32—34 n. Chr.) . . . . . 71—79

1. Die Erscheinung Johannes des Täufers S. 71. — 2. Beispiele von der Wirksamkeit des Täufers S. 74. — 3. Johannes verkündigt die nahe Erscheinung des Messias S. 77.

II. Die Anfänge der Wirksamkeit Jesu in Galiläa (seit Anfang des J. 33) . . . . . 79—111

4. Das Auftreten Jesu S. 79. — 5. Berufung der ersten Schüler S. 88. — 6. Jesu erste Wirksamkeit in Kapernaum S. 93. — 7. Jesu Wirksamkeit in der Umgegend von Kapernaum S. 96. — 8. Jesus lässt sich in Kapernaum nieder und setzt seine Thätigkeit dort fort S. 100. — 9. Jesus rechtfertigt es, dass seine Jünger nicht fasten S. 104. — 10. Jesus rechtfertigt seine Jünger gegen den Vorwurf der Sabbatsverletzung S. 106.

III. Die Grundlegung des Christenthums in Galiläa (seit April des J. 33) . . . . . 111—192

11. Jesu Anrede an seine erwählten zwölf Gehülfen S. 111. — 12. Jesus antwortet auf eine Anfrage des Täufers und redet zu dem Volke über die Bedeutung des letztern S. 133. — 13. Jesus und eine Sünderin S. 142. — 14. Jesus züchtigt die Pharisäer wegen ihres Vorwurfs der Besessenheit S. 145. — 15. Jesus und seine Verwandten S. 151. — 16. Jesus redet zu dem Volke in Gleichnissen S. 154. — 17. Heilung eines blutflüssigen Weibes S. 161. — 18. Jesus in der Synagoge zu Nazareth S. 165. — 19. Aussendung und Rückkehr der Zwölfe S. 170. — 20. Jesus vertheidigt seine Jünger gegen den Vorwurf der Verletzung der Reinigungsvorschriften S. 178. — 21. Jesus und eine Kananäerin S. 184. — 22. Jesus weist die Forderung von Zeichen zu seiner Beglaubigung zurück S. 188.

IV. Der Abschluss der Wirksamkeit Jesu in Galiläa (seit Ende des J. 33) . . . . . 192—207

23. Die Jünger erkennen Jesus als den Messias an S. 192. — 24. Jesus verkündigt seinen Jüngern sein bevorstehendes Leiden

Seite

S. 196. — 25. Jesu Aeusserung über seine Verpflichtung zur Zahlung der Tempelsteuer S. 202. — 26. Jesus nimmt einen fremden Dämonenaustreiber gegen seine Schüler in Schutz S. 205.

V. Die Wirksamkeit Jesu in Judäa (seit April des J. 34) . . . . . 207—286

27. Jesus wehrt der fanatischen Gesinnung der Zebedaiden S. 207. — 28. Drei Meldungen zur Nachfolge S. 210. — 29. Jesus im Hause der Martha und Maria S. 213. — 30. Jesus redet zu seinen Schülern über das Gebet S. 215. — 31. Jesus redet von der Sorge um die äusseren Bedürfnisse S. 221. — 32. Jesus verkündigt den unbekehrten Galiläern und Jerusalemiten ein göttliches Gericht S. 225. — 33. Jesus vertheidigt eine Heilung am Sabbat S. 229. — 34. Jesus fordert von seinen Zuhörern sittliche Bewährung seines Wortes S. 232. — 35. Jesu Antwort auf eine Drohung des Herodes S. 237. — 36. Tischreden Jesu im Hause eines Pharisäers S. 239. — 37. Jesus rechtfertigt die Aufnahme von Sündern unter seine Zuhörer S. 243. — 38. Jesus antwortet auf eine Frage über die Ehescheidung S. 250. — 39. Antwort Jesu auf die Frage, wie oft man dem Bruder verzeihen solle S. 257. — 40. Antwort Jesu auf eine Frage der Pharisäer nach der Erscheinung der vollendeten Theokratie S. 260. — 41. Jesus widerlegt den falschen Selbstruhm der Schriftgelehrten S. 262. — 42. Jesus bekundet Kindern seine Liebe S. 268. — 43. Jesus redet über die sittlichen Gefahren des Reichthums S. 269. — 44. Jesus rügt den Neid der Pharisäer S. 275. — 45. Jesus rügt die Herrschsucht unter seinen Schülern S. 278. — 46. Jesus kehrt in Jericho bei dem Oberzöllner Zachäus ein S. 283.

VI. Der Kampf Jesu mit der Hierarchie in Jerusalem (seit dem 8. April des J. 35) . . . . 286—366

47. Der Einzug Jesu in Jerusalem S. 286. — 48. Jesus reinigt den Tempel S. 292. — 49. Erster Zusammenstoss Jesu mit den Synedristen S. 296. — 50. Jesus antwortet auf eine Frage über die römische Kopfsteuer S. 302. — 51. Jesus antwortet den Schriftgelehrten auf eine Frage wegen Steinigung einer Ehebrecherin S. 304. — 52. Jesus antwortet auf eine Frage der Sadducäer S. 308. — 53. Jesu Antwort auf eine Frage nach dem höchsten Gebote S. 312. — 54. Anklagen Jesu gegen die Schriftgelehrten S. 315. — 55. Jesu Urtheil über die Gabe einer Armen S. 327. — 56. Jesus redet über Zeit und Vorzeichen der Zerstörung des Tempels S. 328. — 57. Jesus ermahnt die Zwölfe zu furchtloser und fleissiger Verkündigung der Wahrheit S. 341. — 58. Anschlag der Synedristen gegen Jesus S. 347. — 59. Jesus wird in Bethanien von einer Frau gesalbt S. 349. — 60. Judas erbietet sich den Hohenpriestern, Jesus zu verrathen S. 351. — 61. Jesus hält mit seinen Schülern die Passahmahlzeit S. 353. — 62. Jesus geht mit

Einleitung.

§ 1. Die geschichtliche Grundlage des Lebens Jesu.

Man pflegt die Darstellungen der Lebensgeschichte Jesu in der Regel mit einer Untersuchung über den Ursprung und den geschichtlichen Werth unserer Evangelien zu beginnen, um auf diese Weise das Vorhandensein authentischer Nachrichten über das Leben Jesu darzuthun. Es ist dies aber eine sehr unzulängliche Grundlage für die Geschichtsschreibung, denn da der Ursprung und literarische Character der Evangelien sich aus diesen selbst nur sehr ungenügend ergibt, so kommt der Historiker in die Lage, die Richtigkeit seiner Resultate von der altkirchlichen Ueberlieferung über diese Schriften abhängig zu machen. Die evangelische Geschichte erhält aber dadurch so gut wie gar keinen Halt, da es keinem Einsichtigen verborgen sein kann, wie gering der geschichtliche Werth dieser Ueberlieferung ist. Wir werden daher im Folgenden den Versuch machen, auf einem andern Wege das gesuchte Fundament zu gewinnen. Wir werden ausgehen von dem Erscheinen der christlichen Gemeinde in der römischen Welt und den Zeugnissen nichtchristlicher Zeitgenossen über ihren Ursprung. Alsdann werden wir das Resultat dieser Betrachtung zu ergänzen suchen durch die Aussagen der ältesten christlichen Zeugen über das Leben Jesu und über die Wirkungen, welche von ihm ausgegangen sind, sowie durch solche Documente über Glauben, Leben und Verhältnisse der ältesten Christenheit, welche zu Rückschlüssen auf die Person und Wirksamkeit Jesu berechtigen. Auf diese Weise denken wir in den Stand gesetzt zu werden, ein gültiges Urtheil über den geschichtlichen Gehalt unserer drei ersten Evangelien zu fällen.

Seit Ende des ersten Jahrhunderts finden sich bei verschiedenen Schriftstellern vereinzelte Nachrichten über eine neue Religionsgemeinschaft, welche einen den bestehenden Cultusgemeinschaften des römischen Reiches ganz entgegengesetzten Character trägt und daher der Gegenstand des Hasses oder auch der stillschweigenden Verachtung ist. Der römische Geschichtsschreiber *Tacitus*, welcher, etwa im Jahre 56 n. Chr. geboren, im Jahre 117 noch lebte und die grösste Zeit seines Lebens in Rom zubrachte, berichtet in seinen Jahrbüchern zum Jahre 64 (Annal. 15, 44), dass bei dem damaligen römischen Brande sich die Meinung verbreitet habe, dass der Kaiser Nero den Befehl zur Anlegung des Feuers gegeben. Da habe Nero jene Menschen als Thäter angegeben und mit den ausgesuchtesten Strafen belegt, welche wegen ihrer Ruchlosigkeiten[1]) verabscheut, gewöhnlich Christianer genannt worden seien. Derjenige, von welchem dieser Name ausgegangen, Christus, sei unter der Regierung des Tiberius durch den Procurator Pontius Pilatus mit dem Tode bestraft worden, die für den Augenblick unterdrückte fluchwürdige Schwärmerei sei aber wieder zum Vorschein gekommen, nicht bloss in Judäa, der Heimat dieses Unheils, sondern auch in der Hauptstadt (Rom), wo sich alles, was scheusslich und schandbar sei, von allen Seiten zusammenfinde und Anhang gewinne. Demnach habe man zuerst diejenigen, welche Geständnisse ablegten, und darauf nach deren Angabe eine grosse Zahl von Menschen ergriffen, die dann nicht wegen der ihnen zur Last gelegten Brandstiftung, wohl aber, um sie dem menschlichen Geschlechte verhasst zu machen, verurtheilt worden seien[2]). Von Hunden zerrissen, ans Kreuz genagelt oder zu Fackeln hergerichtet, seien sie im Park des Nero in dessen Gegenwart und unter dem Hohne des Volkes gestorben. Obgleich sie das Aeusserste zu leiden verdient hätten, so hätten sie doch Theilnahme erregt, weil sie nicht zum gemeinen Besten, sondern für die mörderischen Gelüste eines Einzigen hätten sterben müssen[3]).

---

1) flagitia d. h. nicht bürgerliche Verbrechen (scelera), sondern Versündigungen gegen den herrschenden Cultus. Vgl. die folgenden Angaben des Plinius.

2) Andere übersetzen die Worte „odio generis humani convicti“ mit „des Hasses gegen das menschliche Geschlecht schuldig erkannt“. Aber da vor odio, abweichend vom vorigen, in fehlt, so ist odio als Dativ des Zweckes zu fassen.

3) Vgl. Juvenal sat. I, 155—157 und Senecas Briefe Nr. 14.

Diese Aussagen des Geschichtsschreibers bekunden also nicht nur die Entstehung des Christenthums in Judäa, die Stiftung desselben durch Christus, die Hinrichtung des letzteren unter Tiberius und durch Pontius Pilatus, die scheinbare momentane Unterdrückung der neuen Religion, ihr Wiederaufleben in Judäa und ihre Verpflanzung nach Rom, sondern auch ihren scharfen Gegensatz zum römischen Heidenthum und ihre relative Selbständigkeit gegenüber dem Judenthum [1]). Zugleich können wir daraus entnehmen, dass der Tod Christi in die Jahre 26—36 (denn so lange dauerte die Procuratur des Pilatus, vgl. Joseph. Alterth. 18, 4, 2) fällt. Zur Bestätigung der Nachrichten des Tacitus kann die Notiz des *Sueton*, eines Zeitgenossen desselben, in seinem Leben Neros (c. 16) dienen, dass unter ihm die Christianer, eine Menschenart, die einen neuen und verderblichen Aberglauben gehegt habe, mit Lebensstrafen belegt worden seien. Daneben lässt freilich dieser Schriftsteller sich die Unwissenheit zu Schulden kommen [2]), dass er annimmt, Christus habe in Rom gewirkt, da er in seinem Leben des Claudius berichtet (c. 25), dieser Kaiser habe die Juden, weil sie auf Anstiften des Chrestus beständig Lärm gemacht, aus Rom vertrieben. Da nämlich die Form Chrestus für Christus bei Heiden häufig war [3]) und das Fehlen eines Zusatzes wie „ein gewisser“ bei dem Namen darauf hindeutet, dass er diesen als bekannt voraussetzte, so ist kaum zu zweifeln, dass diese Notiz die Christen betrifft. Dieselbe ist aber insofern von Bedeutung, als sie zeigt, dass noch im Jahre 53, in welches diese Begebenheit nachweislich fällt, die Christen in Rom keine selbständige Religionsgemeinschaft, sondern nur eine Partei unter den dortigen Juden bildeten, und dass

1) Die Annahme, dass Tacitus von einem späteren Standpunkte aus die Christen von den Juden unterscheide, ist deshalb unmöglich, weil sich dann die Verfolgung gegen die Juden überhaupt gerichtet haben müsste, da man doch schwerlich in der Lage war, die einzelnen Christen aus der Masse der Juden herauszufinden. Von einer dahin gerichteten Inquisition der letzteren aber ist bei Tacitus keine Rede. Die Verfolgung der Christen setzt daher ihre Trennung von der Synagoge voraus, die sich durch die Wirksamkeit des Paulus in Rom vollziehen musste, was ja durch den Judaismus eines Theiles der spätern römischen Christenheit nicht widerlegt wird.

2) Aehnliches findet sich auch sonst bei römischen Schriftstellern. Vgl. z. B., was Tacitus (hist. V) über die Juden sagt.

3) Vgl. Lact. divin. instit. IV, 7; Tertul. apol. 3.

es damals unter diesen zu Streitigkeiten über die Berechtigung des Christenthums kam [1]).

Mittelbar von Bedeutung ist auch der jüdische Geschichtsschreiber *Josephus,* welcher, im J. 37 geboren, im J. 94 ein Werk über jüdische Geschichte herausgab. Zwar sind die in dem überlieferten Texte dieses Werkes enthaltenen Notizen über Christus [2]) ein späterer Zusatz von christlicher Hand, aber authentisch ist ohne Zweifel sein ausführlicher Bericht über Johannes den Täufer (Alterth. 18, 5, 2). Er erzählt, dass einige Juden in der Niederlage des Herodes Antipas durch seinen Schwiegervater Aretas, König von Peträa (36 v. Chr.), eine Strafe für die Hinrichtung des Johannes, mit dem Beinamen der Täufer, gesehen hätten. Dieser sei ein wackerer Mann gewesen, der die Juden aufgefordert habe, Tugend zu üben und sich unter Erweisung von Gerechtigkeit gegen einander und von Frömmigkeit gegen Gott einer Untertauchung zu unterziehen; denn auch diese werde Gott wohlgefällig sein, wenn sie sich derselben nicht zur Abbitte einzelner Sünden, sondern zur Heiligung der Person bedienten, indem dann auch die Seele vorher durch Gerechtigkeit völlig gereinigt sei. Als aber die andern Juden sich zusammengeschaart, da sie durch das Hören der Reden des Johannes auf das höchste angezogen worden seien, habe Herodes gefürchtet, die Ueber-

1) Nach Dio Cassius, welcher hundert Jahre später lebte, (röm. Geschichte 60, 6) wurde damals nur die Schliessung der Synagogen über die Juden verhängt. Mit Sueton stimmt aber die von ihm unabhängige Apostelgeschichte (18, 2); doch ist auch nach ihr (28, 17 ff. vgl. Röm. 16, 3) das Edict entweder nicht strenge zur Ausführung gekommen oder es ist den Juden bald die Rückkehr gestattet worden. Für unsern Zweck ist diese Frage ohne Belang.

2) Alterth. 18, 3, 3: „Es trat aber zu jener Zeit Jesus auf, ein weiser Mann, wenn man ihn nämlich einen Mann nennen darf; denn er war ein Wunderthäter, ein Lehrer für Menschen, welche die Wahrheit mit Freuden annehmen. Und viele Juden, viele aber auch vom Hellenenthum zog er an sich. Der Messias war dieser. Und als ihn nach Anzeige unserer vornehmsten Männer Pilatus zum Kreuz verurtheilt hatte, ruhten diejenigen nicht, die ihn zuerst geliebt hatten, denn er erschien ihnen am dritten Tage lebend wieder, wie die heiligen Propheten dies und viel Wunderbares sonst von ihm gesagt hatten. Noch bis jetzt hat das Geschlecht der Christen, die von ihm benannt sind, nicht aufgehört.“ Dass so nicht Josephus, sondern nur ein katholischer Christ schreiben konnte, bedarf keines Beweises mehr. Das Schweigen des Josephus über Christus und das Christenthum aber erklärt sich vollkommen aus seinem Bestreben, die den Römern anstössigen Erscheinungen in der jüdischen Geschichte auszumerzen oder zu verhüllen.

redungsgabe des Johannes, auf dessen Zureden sie alles zu thun bereit sein würden, werde zu einer Empörung führen, und habe daher für besser gehalten, einem Aufstande durch Ergreifung und Tötung des Johannes zuvorzukommen, als nachher in Ungelegenheit zu gerathen. Johannes sei daher gefangen nach der Festung Machärus gesandt und dort getötet worden. Aus diesem Berichte gewinnen wir nicht nur einen Einblick in die Wirksamkeit des Täufers, sondern es geht daraus auch hervor, dass die Hinrichtung desselben in das J. 34 fällt[1]) und dass daher seine und Jesu Thätigkeit in irgend einem Zusammenhange gestanden haben. Ausserdem berichtet Josephus (Alterth. 20, 9, 1), dass der der sadducäischen Partei angehörige Hohepriester Hannas den Tod des Procurators Festus benutzt habe, um Jacobus, den Bruder Jesu, des sogenannten Christus, nebst einigen anderen, die er als Uebertreter des Gesetzes verklagt habe, im J. 63 vor den jüdischen Gerichtshof, das Synedrium, zu stellen und zur Steinigung verurtheilen zu lassen, worüber aber alle rechtlichen und dem Gesetze eifrig ergebenen Bürger Jerusalems empört gewesen seien, so dass Hannas von dem Nachfolger des Festus, Albinus, auf ihren Bericht hin abgesetzt worden sei. Es würde hieraus nicht allein die Existenz eines Bruders Jesu, der in Jerusalem eine hervorragende Stellung eingenommen, hervorgehen, sondern auch, dass Jacobus und seine Genossen den gesetzeifrigen Juden unanstössig waren und dass die Jerusalemitischen Judenchristen damaliger Zeit sich durch das Christenthum nicht von der Beobachtung des Mosaischen Gesetzes abwendig machen liessen. Allein die Echtheit der Stelle ist, soweit sie sich auf Jacobus und Jesus bezieht, unsicher, da eine so abgerissene Erwähnung des letztern bei Josephus, der sonst strenges Stillschweigen über ihn beobachtet, unwahrscheinlich ist, und es

1) Nach Jos. Alterth. 18, 5, 1 f. vgl. 4, 6. Da hiernach die durch die beabsichtigte Verstossung herbeigeführte Flucht der Gemahlin des Herodes von dem ihrem Vater untergebenen Machärus ins J. 34 fällt, so muss auch der Transport des Johannes dorthin und seine Hinrichtung in dieses Jahr fallen, da nach dem Bruche mit Aretas in Folge jener Flucht die Feste dem Herodes jedenfalls nicht mehr zugänglich war, ihre Verlegung in die Jahre vorher aber der Erzählung des Josephus, welche die Gleichzeitigkeit jener Begebenheiten voraussetzt (beachte die Praesentia), widerspricht und überdies nicht recht erklärt, wie man die Niederlage des Herodes mit der Hinrichtung des Johannes in Zusammenhang bringen konnte.

bleibt also nur die Muthmassung übrig, dass die „einigen", von denen der Geschichtsschreiber spricht, jüdische Christen waren.

Zu mehr als einer, noch dazu zweifelhaften, Vermuthung führt auch nicht, was *Dio Cassius* über die Hinrichtung eines Consuls und kaiserlichen Verwandten Domitians berichtet[1]). Dagegen besitzen wir aus der Regierungszeit Trajans ein sehr werthvolles zweifelloses Zeugniss über die damalige Christenheit in dem Berichte, welchen der jüngere *Plinius* als Verwalter der kleinasiatischen Provinz Bithynien im J. 112 an den Kaiser erstattete (Plin. Briefe X 96). Plinius befindet sich in Ungewissheit darüber, wie er gegen die in seiner Provinz sehr zahlreich vorhandenen Christen zu verfahren habe. Er habe den Untersuchungen gegen die Christen niemals beigewohnt, da er erst seit einem Jahre in Bithynien war, und wisse daher nicht, worauf sich Untersuchung und Strafe gegen dieselben zu erstrecken habe, ob ein Unterschied des Alters und der Fähigkeit zwischen ihnen zu machen sei, ob man den Widerrufenden verzeihen solle und ob schon der blosse Christenname oder nur die mit dem Christennamen zusammenhängenden Verruchtheiten (Gottlosigkeiten im römischen Sinne) zu ahnden seien. Er habe bisher denjenigen, welche ihm als Christen angegeben worden seien, wiederholt, zuletzt unter Androhung des Todes, die Frage vorgelegt, ob sie Christen seien, und die dabei Beharrenden hinrichten lassen, oder, wenn sie das römische Bürgerrecht besessen, nach Rom gesandt, da doch jedenfalls ihre unbeugsame Hartnäckigkeit strafbar sei. Als sein Verfahren bekannt geworden, hätten sich die Fälle gemehrt und es sei ihm eine anonyme Klageschrift mit einem Verzeichnisse solcher vorgelegt worden,

1) Dio C. erzählt nämlich (röm. Gesch. 67, 14 vgl. 68, 1), dass unter Domitian (97 n. Chr.) viele Römer, darunter auch der Consul Flavius Clemens und seine Gattin Domitilla wegen Atheismus (Verachtung der römischen Staatsreligion) und jüdischer Lebensweise verurtheilt worden seien. Dies kann sich aber ebenso gut auf die unter den Römern nicht seltene Annahme des Judenthums (vgl. Juven. sat. III, 296; Tac. annal. 2, 85) beziehen. Dasselbe gilt aber auch von dem Berichte des Sueton (Dom. 12), dass Domitian die Judensteuer auch von solchen eingetrieben, welche, ohne als Juden angegeben zu sein, doch eine jüdische Lebensweise führten (Proselyten) oder ihren jüdischen Ursprung verhehlten; denn dass die Römer damals bereits Judenthum und Christenthum von einander unterschieden, erhellt aus Tacitus und Plinius. Auch würden diese beiden Stellen keinen nennenswerthen Beitrag zu unserer Untersuchung liefern.

welche es leugneten, je Christen gewesen zu sein. Vorgefordert hätten dieselben die Götter angerufen, dem Bilde des Kaisers Opfer von Weihrauch und Wein gespendet und gegen die sonstige Art wirklicher Christen, die darin unbeugsam seien, Christum gelästert, daher er sie entlassen habe. Andere hätten nur zugestanden, dass sie früher, einige vor Jahren, andere vor 25 Jahren Christen gewesen seien, hätten ebenfalls den Bildern der Götter und des Kaisers Verehrung erwiesen und Christum gelästert. Ihre ganze Schuld oder Irrthum habe nach ihrer Aussage darin bestanden, dass sie an einem bestimmten Tage vor Sonnenaufgang zusammengekommen, unter einander Christo als wie einem Gotte ein Loblied angestimmt und sich eidlich verpflichtet hätten, kein Verbrechen wie Diebstahl, Raub oder Ehebruch, keinen Wortbruch und keine Veruntreuung zu begehen. Alsdann auseinander gehend, wären sie später wiedergekommen, um gewöhnliche und unschuldige Speise zu geniessen. Aber auch dies hätten sie nach seiner Veröffentlichung des kaiserlichen Edicts über das Verbot geheimer religiöser Gesellschaften unterlassen. Desto nöthiger sei es ihm aber erschienen, aus zwei Mägden, welche bei ihnen Dienerinnen (Diakonissinnen) genannt worden seien, die Wahrheit dieser Aussagen durch die Folter zu erforschen, allein er habe nichts anderes als einen verkehrten und übermässigen Aberglauben gefunden. Die Zahl der durch diese Sachlage gefährdeten Menschen jedes Alters, Standes und Geschlechts sei nicht gering, da sich in Städten, Flecken und Dörfern die ansteckende Seuche des Aberglaubens verbreitet habe. Doch scheine ihm Besserung dieser Zustände noch möglich, wenn man der Reue Raum gebe, da man wieder anfange, die Tempel zu besuchen und Opfer darzubringen. Das Verfahren des Plinius erkennt der Kaiser in seiner Antwort als zweckmässig an, denn eine allgemeine Vorschrift lasse sich in dieser Sache nicht geben. Man solle die Christen nicht aufsuchen, die Angegebenen und Ueberführten strafen, die Leugnenden aber, wenn sie die Götter anriefen, freilassen. Was wir durch diese Schriftstücke erfahren, ist nicht wenig. Das Christenthum ist in jenem Theile Kleinasiens schon eine drohende Macht für den heidnischen Cultus geworden; Menschen aus allen Ständen gehören der christlichen Gemeinde an und manche unter ihnen gehen für ihr Bekenntniss zu Christus in den Tod, was darauf hinweist, dass derselbe

eine hohe Stellung in ihrem religiösen Bewusstsein und in ihrem Cultus einnahm; die Christen verpflichten sich zu einem sittlichen Leben, halten gemeinsame Mahlzeiten, hegen einen nach römischem Urtheil schwärmerischen Glauben und preisen Christus in Lobliedern wie einen Gott (instar dei). Die letztere Notiz ist von römischem Standpunkte zu beurtheilen und ist mit Rücksicht darauf, dass Plinius die Christen zwingt, dem Kaiser religiöse Verehrung darzubringen, so zu verstehen, dass für das Bewusstsein der Christen Christus dieselbe Stellung einnahm, wie für die Römer der Kaiser. Wie dem Römer der Kaiser als der von den Göttern gesetzte Träger der römischen Staatsidee und daher gradezu als Gott (Göttersohn) erschien, so war für die Christen Christus nicht bloss der Stifter des Christenthums, sondern auch der zu Gott in eminenter Beziehung stehende unsichtbare Träger der christlichen Idee und daher das Haupt der christlichen Gemeinde, so dass er Gegenstand religiöser Verehrung wurde.

Aus diesen ausserchristlichen Zeugnissen des Alterthums gewinnen wir nicht allein eine Anzahl Daten für die Lebensgeschichte Jesu, sondern es geht daraus auch hervor, dass die Persönlichkeit Jesu einen tiefen und nachhaltigen Eindruck auf seine Anhänger gemacht hat, so dass er bei ihnen in den Mittelpunkt des religiösen Bewusstseins trat und manche zu todesmuthigem Dulden begeisterte, dass seine Wirksamkeit einen vorzugsweise ethischen Character getragen und daher den Bekennern strenge sittliche Pflichten auferlegt hat und dass in seinen Grundsätzen eine allgemein menschliche Tendenz gelegen haben muss, welche die christliche Religion befähigte, von allen Ständen und Nationalitäten (Juden, Römern, Kleinasiaten) aufgenommen zu werden.

Um so mehr muss es auffallen, dass des ältesten Christenthums und seines Stifters bei gleichzeitigen Schriftstellern nur so selten Erwähnung geschieht. Weder die Satiren des Juvenal, welcher zwischen den Jahren 98 und 130 in Rom schrieb, noch der griechische Biograph und Moralist Plutarch, der Zeitgenosse Trajans und Hadrians, noch der ältere Plinius, der zwischen 23 und 79 lebte und u. a. auch geschichtliche Notizen aus zahlreichen Schriften zusammentrug, noch der römische Philosoph Seneca, der im J. 65 starb und Zeuge der Neronischen Christen-

verfolgung war [1]), noch der alexandrinische Jude Philo, der bis zum J. 41 schrieb und mit dem Christenthum verwandte Elemente des Denkens zeigt, berühren die neue Religion [2]). Allein abgesehen davon, dass ein Theil der bezüglichen Schriften verloren gegangen sein mag, wie denn um die Mitte des zweiten Jahrhunderts Fronto, der Lehrer Marc Aurels, eine Rede gegen die Christen verfasst, der neupythagoräische Philosoph Numenius in seinem Werke über das höchste Gut aus dem Leben Jesu erzählt, und Phlegon unter Hadrian in einem Geschichtswerke über Christus geredet haben soll [3]), so erklärt sich diese Erscheinung zur Genüge daraus, dass das Christenthum in seinen ersten Anfängen da, wo es sich noch nicht von der Synagoge getrennt hatte, für eine innerjüdische Richtung, da, wo es, wie in Rom, früh selbständig geworden war, für einen der vielen eingedrungenen orientalischen Culte gehalten und in beider Hinsicht von den gebildeten Römern verachtet wurde, dass die mit dem Volksglauben zerfallenen, grösstentheils dem Stoicismus huldigenden römischen Schriftsteller kein Interesse für neue religiöse Erscheinungen hatten, und dass ihnen das Verständniss für eine Religion fehlte, welche dem römischen Wesen, das seinen wahren Ausdruck vielmehr im Stoicismus fand, gradezu widerstrebte.

Erst unter Marc Aurels Regierung, der in seinen Selbstbetrachtungen (XI, 3) einen verächtlichen Blick auf die Widerspenstigkeit der Christen wirft, wird das Christenthum in heidnischen Kreisen Gegenstand literarischer Thätigkeit. Unter dem Titel „Wahres Wort" gibt der Epikuräer *Celsus* (um 178) eine Streitschrift gegen die neue Religion heraus [4]), worin er dieselbe

---

1) Die Annahme, dass Seneca unter christlichem Einflusse geschrieben habe, beruht auf einer gänzlichen Verkennung der gewaltigen Differenz, welche grade bezüglich der innern Tendenz zwischen Christenthum und Stoicismus obwaltet und die Berührungen in einzelnen Sentenzen nur als allgemeine culturgeschichtliche Parallelen erscheinen lässt.

2) Ob der Stoiker Epictet da, wo er von den Galiläern sagt, dass ihnen aus Gewohnheit das Leben gleichgültig sei (dissert. IV. 7), an Christen oder an die im jüdischen Kriege durch ihre Todesverachtung berühmt gewordenen Galiläer (Joseph. jüd. Krieg III, 3, 2) gedacht hat, ist nicht zu entscheiden.

3) Minucius Felix „Octavius" c. 9 n. 31; Origenes gegen Celsus 2, 14; 33; 59; 4, 51.

4) Nur in der Gegenschrift des Origenes erhalten und aus derselben neuerdings durch Keim (1873) wiederhergestellt.

als eine Thorheit darzustellen sucht. Für unseren Zweck ist diese Schrift ohne Werth, weil der Verfasser bereits neutestamentliche Schriften benutzte und keine tiefere Kenntniss von dem Wirken Jesu und dem Wesen des Christenthums verräth. Ihm folgte, ebenfalls unter Marc Aurel, der Epikuräer *Lucian,* welcher namentlich in seiner Schrift „über das Lebensende des Peregrinus" das Christenthum als einen Betrug, eine Verirrung und Verrücktheit darstellt, das Vertrauen der Christen bei Ausübung der Bruderliebe, ihren Glauben an ein ewiges Leben und ihre Todesverachtung als Leichtgläubigkeit, Ueberspannung und Eitelkeit verspottet, und Jesus als den wegen Einführung neuer Mysterien gekreuzigten Sophisten und „den grossen Mann" verhöhnt, der seine Anhänger angeleitet, die Götter zu verleugnen, ihn zu verehren und nach seinen Gesetzen zu leben, um so unter einander Brüder zu werden; aber Authentisches über das Leben Jesu weiss auch er nicht. Von da ab entbrennt ein literarischer Kampf zwischen heidnischen und christlichen Schriftstellern. *Philostratus,* welcher gegen 230 schrieb, stellte in seinem Leben des Apollonius von Thyana, eines unter Domitian zu grossem Rufe gelangten Magiers, von dem sonst kaum etwas in der Geschichte verlautet, dem Lebensbilde Christi das Ideal eines pythagoräischen Weisen entgegen, welcher alles Wissen in sich vereinigend, von fleckenloser sittlicher Reinheit, ein Prophet, Wunderthäter und Wohlthäter der Menschen, diese zur Selbsterkenntniss und zur Tugend der Vorzeit zurückzuführen bestrebt gewesen sei, zu diesem Zwecke die ganze Welt durchwandert habe, gegenüber der Tyrannei des Domitian für die Freiheit todesmuthig eingetreten und ebenso wunderbar gestorben sei wie er geboren worden, so dass ihn seine Zeitgenossen für einen Gott gehalten. Offenbar soll diese Darstellung, welche sich in einzelnen Zügen an die evangelische Geschichte anlehnt, den Beweis liefern, dass die Heiden ein dem Lebensbilde Jesu ebenbürtiges Menschenideal besässen. Wie diese Schrift, so sind auch die folgenden Streitschriften des *Porphyrius, Jamblichus* und *Hierocles* mehr gegen die damaligen Christen, ihre Ausschliesslichkeit, ihre Verwerfung der Opfer, ihre Fälschung der Lebensgeschichte Jesu, als gegen Jesus selbst gerichtet, den sie unter die weisesten und ausgezeichnetsten Männer zählen und dem sie den Pythagoras als ebenbürtige, mindestens ebenso wie

Jesus des Namens eines Gottes würdige Erscheinung zur Seite stellen. Es sind dies die Vorzeichen eines Umschwunges im römischen Reiche. Schon ist die Christenheit eine Macht in demselben geworden, welche sich nicht mehr verachten und unterdrücken lässt, schon hat das Christenthum angefangen, die herrschende Weltanschauung und Cultur umzubilden, und es ist nur die Anerkennung eines thatsächlichen Verhältnisses, wenn Constantin die Verfolgung aufhebt, um dann allmählig zu einer Begünstigung des Christenthums überzugehen. So wenig auch diese Erscheinungen eine directe Beziehung auf das Leben Jesu haben, so sind sie doch nicht ohne Werth für die Würdigung der Persönlichkeit Jesu. Die immer grösser werdende Kluft zwischen dem Christenthum und der heidnischen wie jüdischen Weltanschauung [1]) bezeugt die Originalität des ersteren, und doch ist nirgendwo in der Tradition ein Anhalt zu der Meinung, als sei Jesus nicht der Schöpfer dieser neuen Geistesmacht, sondern habe bloss den ersten Anstoss zu ihrer Entstehung gegeben; denn weder die Urapostel noch Paulus noch irgend ein späterer erscheint in der Ueberlieferung als Ergänzer des Werkes Jesu, vielmehr ist die Kirche bestrebt, auch solche Elemente, welche antiker Religion und Philosophie entlehnt sind, auf Jesus zurückzuführen. Ebenso bezeugen die vergeblichen Versuche, dem Lebensbilde Jesu ein anderes entgegenzustellen, und ihre gezwungene Anlehnung an die evangelische Geschichte, wie original und unerfindbar dies Lebensbild in seinen Grundzügen ist und wie wenig dasselbe, als blosses Product der religiösen Phantasie statt als Reflex geschichtlichen Lebens aufgefasst, psychologisch und historisch begreiflich wäre. Aber freilich, auch das geht unwiderleglich aus unserer bisherigen Darstellung hervor, dass die Wirksamkeit Jesu nicht von Anfang an einen weltgeschichtlichen Character gehabt hat, sondern, in verhältnissmässig kleinem Kreise verlaufend, erst welterschütternd und umbildend wurde durch die Nachwirkung des von ihm vertretenen Princips.

1) Zwar fehlen bis zum dritten Jahrhundert literarische Documente seitens des Judenthums, doch zeigt die Excommunication der Judenchristen aus der Synagoge als Minäer (Abtrünnige), der Dialog des Justin mit dem Juden Trypho (gegen 150) und die widerspruchsvollen Angaben der spätesten Bestandtheile des Talmud aus dem vierten Jahrhundert über Jesus, wie glühend der Hass des rabbinischen Judenthums gegen das Christenthum war.

Unter den zeitgenössischen christlichen Zeugen über den Ursprung des Christenthums steht *der Apostel Paulus* voran. Um das Gewicht seiner Aussagen richtig zu schätzen, wird es vor allem nothwendig sein, zu constatiren, wann und wie er in Berührung mit den ersten Anhängern Jesu und dadurch in die Gelegenheit gekommen, authentische Nachrichten über den Stifter des Christenthums zu erhalten; denn dass er denselben persönlich gekannt, deutet er nirgendwo an und auch seine Aussage (2 Cor. 5, 16): „Wenn wir auch nach dem Fleische Christum gekannt haben, so kennen wir ihn doch jetzt nicht mehr (nach dem Fleische)", bezieht sich ja nur auf die Kenntnissnahme von seiner irdischen Existenz im Gegensatze zu seiner durch die Auferstehung empfangenen überirdischen Herrlichkeit, welche Kenntnissnahme nicht auf persönlicher Erfahrung zu beruhen braucht. Vor seinem Uebertritte zum Christenthume zur Partei der Pharisäer gehörend, für die Aufrechterhaltung der jüdischen Ueberlieferung zelotisch eintretend und selber tadellos in der Beobachtung des Mosaischen Gesetzes (Gal. 1, 14; Phil. 3, 5 f.), wurde er einer der eifrigsten Verfolger und Zerstörer der jungen Christengemeinde (Gal. 1, 13; 1 Cor. 15, 9). Wie diese Verfolgung voraussetzt, dass er Kenntniss von dem Christenthum und seinem Stifter genommen und darin eine Gefahr für die Geltung des Mosaismus erkannt hat, so musste er auch bei der Verfolgung selber nothwendig Kunde von den Vorstellungen der Christen über Jesus empfangen. Was er aber auf diese Weise erfahren, trägt unzweifelhaft den Character authentischer Nachrichten; denn wenn man die Notiz des Apostels, dass er aus Damascus entwich, um nicht von dem Befehlshaber des Königs Aretas gefangen genommen zu werden (2 Cor. 11, 32), mit seinen Aeusserungen über seinen Aufenthalt in dieser Stadt vergleicht (Gal. 1, 17), so muss sein Uebertritt nur wenige Jahre nach dem Tode Jesu stattgefunden haben, da eine Besetzung von Damascus durch den Befehlshaber des Aretas nur in die Jahre 37, wo Vitellius auf Befehl des Tiberius sich zu einem Feldzuge gegen den Aretas anschickte (Jos. Alterth. 18, 5, 3), bis 39, wo Arabien durch Caligula vertheilt wurde (Dio C. 59, 9; 12), fallen kann. Aber auch mit den Uraposteln hat Paulus in Verbindung gestanden. Drei Jahre nach seiner Bekehrung zieht er nach Jerusalem, um Petrus kennen zu lernen,

bleibt dort 15 Tage (Gal. 1, 18) nnd wiederholt diese Reise 14 Jahre später, um der Jerusalemitischen Gemeinde und insbesondere dem Jacobus, Petrus und Johannes das Evangelium, welches er den Heiden verkündigte, darzulegen und durch ihre Zustimmung zu demselben auch bei Andern Anerkennung seines Unternehmens zu erlangen (Gal. 2, 2; 9). Hierdurch musste sich dem Apostel die beste Gelegenheit zur Berichtigung und Ergänzung seiner Kunde über die geschichtliche Wirksamkeit Jesu bieten. Dass aber Paulus die Ueberlieferung von der letztern nicht missachtete, geht aus mehr als einem Umstande hervor. Wenn er sich auch bewusst ist, sein Evangelium durch göttliche Offenbarung in seinem Innern empfangen zu haben (Gal. 1, 12; 16 f.), und Christus nicht mehr nach dem Fleische kennen will (2 Cor. 5, 16 vgl. Gal. 2, 6), so ist doch unter diesem Evangelium eben die frohe Botschaft von der Rechtfertigung durch den Glauben an den gekreuzigten und auferstandenen Christus (1 Cor. 15, 3 f.; 2 Cor. 4, 4), nicht aber die Kunde von dem irdischen Wirken Jesu gemeint, und die letztere Aussage bezieht sich nur auf die irdische Existenzform, nicht aber auf den idealen Inhalt des historischen Christus. Wie der letztere vielmehr die Grundlage für das ideale Christusbild des Apostels bilden musste, aus dessen Erkenntniss allein sich die Bekehrung des Paulus und die ihm gewordene Christuserscheinung erklärt, so geht er auch, wie wir sehen werden, auf solche historische Momente des Lebens Jesu zurück, in welchen jener ideale Inhalt zur Erscheinung kommt und beruft sich geradezu auf die Ueberlieferung (1 Cor. 11, 23; 15, 3; 9, 14; 7, 25; 1 Thess. 4, 5). Das überirdische Christusbild des Paulus ist daher nichts anderes als der höchste Ausdruck für den geistigen Inhalt des historischen Christus, und in den Grundbegriffen seiner Theologie, der Rechtfertigung durch den Glauben, der Neuschöpfung des Menschen, dem durch den Besitz des göttlichen Geistes erworbenen Kindesverhältnisse zu Gott, der Freiheit vom Mosaischen Gesetze haben wir daher Abstractionen aus concreten Momenten der Wirksamkeit und der Verkündigung Jesu zu erkennen, wie denn auch der Geist Christi bei Paulus im Grunde nichts anderes ist als die zum religiös ethischen Principe erhobene Denkweise des historischen Christus (vgl. Röm. 8, 9 mit 1 Cor. 2, 16); denn dass zwischen beiden kein Zwiespalt obwalte,

dafür bürgt uns die Anerkennung des Evangeliums des Paulus durch die Urapostel und sein zweifelloses Bewusstsein, dass er nur die Gedanken Christi verkünde (1 Cor. 1, 12 f.; 2, 2; 3, 11). Um dieser Verhältnisse willen sind die Aussagen des Paulus über Christus von hohem Werthe für die Erkenntniss des Grundcharacters der historischen Wirksamkeit Jesu. Aber auch schon seine Bekehrung wirft ein helles Licht auf die Person Jesu; denn wenn ein fanatischer Pharisäer, ein Mann voll Geistes- und Willenskraft und kühner Selbstständigkeit des Characters, sich zu dem Glauben der von ihm Verfolgten bekehrt, überwunden durch ihr Zeugniss von einem Gekreuzigten, in einem nach jüdischer Anschauung von Gott Verworfenen den Messias erkennt, und von seiner Erscheinung ab eine neue Periode im Leben der Menschheit, wie von seiner eignen Bekehrung eine neue Periode seines eignen Lebens, datirt (1 Cor. 13, 11; Gal. 4, 1 ff.), so muss Jesus, wenn er auch noch so verborgen gewirkt hat, einen eminenten Eindruck in den Gemüthern seiner Anhänger hinterlassen haben.

Wenden wir uns nun zu den einzelnen Aussagen des Apostels, welche wir natürlich nur in den echten Briefen desselben suchen[1]). Jesus stammt nach Paulus aus Davidischem Geschlechte (Röm. 1, 3), was, da die Geschlechtsfolge bloss nach den Männern gerechnet wurde (vgl. Röm. 9, 5; Gal. 3, 16), auf seinen Ursprung aus einer menschlichen Ehe hinweist. Im vollen Sinne Mensch (Gal. 4, 4 vgl. Hiob 14, 1. Röm. 5, 15; 8, 3; 1 Cor. 15, 21), war er damit zugleich geboren unter dem Mosaischen Gesetze und empfing demnach auch das Zeichen der Zugehörigkeit zu dem Bundesvolke, die Beschneidung (Gal. 4, 4). Seine geschichtliche Wirksamkeit hat er nach Paulus auf die Juden beschränkt; denn er erhielt nach ihm den Beruf, die den Juden gewordenen Messianischen Verheissungen zu erfüllen (Röm. 9, 4), die Israeliten sind der Stamm des neuen Bundesvolkes, in welchen die Heiden, nachdem die Juden im Allgemeinen den Glauben verweigert, eingepfropft worden sind (Röm. 11, 11—24), und er selber hat erst die Mission unter den Heiden begonnen

1) Als solche dürfen gelten: die Briefe an die Römer (mit Ausnahme des grössten Theiles der beiden letzten Capitel), Corinther, Galater, sodann der erste Brief an die Thessalonicher, Theile des Colosser und des zweiten Timotheusbriefes, der Brief an Philemon und an die Philipper.

(Gal. 1, 16; 2, 7 ff.). Ueber den Character des Lebens Jesu gibt Paulus nur allgemeine Andeutungen. Er war sich keiner Sünde bewusst (2 Cor. 5, 21), war gehorsam gegen den göttlichen Willen bis zum Tode (Phil. 2, 8) und von dem Geiste der Heiligkeit erfüllt (Röm. 1, 4; 2 Cor. 5, 21), Urtheile, welche, sollten es auch nur Rückschlüsse von der dem Apostel gewissen Erhebung Christi zu himmlischer Herrlichkeit sein, doch nach dem bereits oben Gesagten auf den Eindruck zurückgeführt werden müssen, den die Persönlichkeit Jesu auf seine Jünger machte; aus Liebe gegen die Menschen hat er ein im Vergleiche zu seiner hohen Bestimmung unscheinbare Existenz geführt (2 Cor. 8, 9). Von speciellen Momenten aus dem Leben Jesu erwähnt er ausführlich die Einsetzung des Abendmahls, den nächtlichen an ihm begangenen Verrath (1 Cor. 11, 23—26), ferner seine Verkennung durch die Machthaber der Zeit (1 Cor. 2, 8), denen gegenüber er äusserlich ohnmächtig war (2 Cor. 13, 4), seine innere Freudigkeit unter äusserer Noth durch Verfolgung (1 Thess. 1, 6), seine Hingabe in den Tod aus Liebe zu den Menschen (Röm. 8, 37; Gal. 2, 20), seine Leiden (2 Cor. 1, 5; Phil. 3, 10) und seine Kreuzigung am Passahtage (1 Cor. 5, 7), durch welche der angebliche Messias den Zeitgenossen als ein verworfener Sünder oder als ein Thor erschien (Gal. 3, 13; 1 Cor. 1, 23; 2 Cor. 5, 21). Aber auch um wunderbare von Jesu ausgegangene Wirkungen muss Paulus gewusst haben; denn wenn er eine Geistesgabe der Heilungen in der christlichen Gemeinde seiner Zeit kennt (1 Cor. 12, 9 u. 28 vgl. Gal. 3, 5), wenn er seinen Gegnern gegenüber, die ihm die apostolische Würde abstreiten, auch das anführt, dass er durch Zeichen, Wunder und Kräfte Beweise von dieser seiner Würde gegeben (2 Cor. 12, 12; Gal. 7, 4), so ist der Rückschluss zu machen, dass solche auch schon von Jesus verrichtet wurden, da er dieselben als eine Wirkung des göttlichen Geistes, der ihm zugleich der Geist Christi ist, darstellt (Röm. 1, 4; 1 Cor. 12, 1—7; 15, 45; 2 Cor. 3, 17). Aber nicht minder ist aus seinem Vorwurfe gegen die Juden, dass sie bei Jesus Zeichen (zum Beweise für seine Messianische Herrlichkeit) suchten, während die Apostel, ihnen zum Anstoss, den gekreuzigten Christus verkündigten (1 Cor. 1, 22 f.), zu schliessen, dass jene Wirkungen keine Zeichen im Sinne der Juden waren, dies aber sicher nur deshalb, weil sie keinen phantastischen

Character trugen. Auch einzelne Aussprüche Jesu hat der Apostel gelegentlich angeführt oder doch auf dieselben hingewiesen. So hat nach ihm Jesus, dessen Aussagen er von den seinigen wohl unterscheidet, geboten, dass das Weib sich nicht scheide von dem Manne (1 Cor. 7, 10 vgl. 12), und den Jungfrauen kein Gebot gegeben, sich nicht zu vermählen (ebd. 25); so kennt er eine Aeusserung desselben, dass diejenigen, die das Evangelium verkündigten, auch von demselben leben sollten (1 Cor. 9, 14); so weiss er ferner von einem Worte Jesu, dass bei seiner Wiederkunft die bereits verstorbenen Gläubiger „uns" (den damals Lebenden) in der Vollendung vorangehen würden, wobei das „uns" zugleich lehrt, dass nach ihm Jesus seine Wiederkunft vor dem Aussterben der lebenden Generation verheissen hat (1 Thess. 4, 15).

Von besonderer Bedeutung sind die Schlüsse, welche sich von dem Verhalten und den Grundsätzen des Apostels auf die Stellung Jesu zum Mosaischen Gesetz und Cultus ziehen lassen. Schon die Feindschaft des Pharisäers Paulus gegen das Christenthum erklärt sich nur daraus, dass die Grundsätze Jesu in einem scharfen Gegensatz gegen den Judaismus standen. Diesen Gegensatz hat dann Paulus nach seinem Uebertritt historisch und dialectisch entwickelt. Er berichtet das Wort Jesu bei der Einsetzung des Abendmahls „Der Kelch ist (sinnbildlich) der neue Bund (welcher gestiftet wird) durch mein Blut" (1 Cor. 11, 25), was einen Gegensatz zu dem Mosaischen Bunde in sich schliesst, den der Apostel anderswo als Gegensatz des Geistes gegen den Buchstaben, des willigen Gehorsams gegen den Zwang der äusseren Satzung, der Kindschaft und sittlichen Freiheit gegen die Knechtschaft characterisirt (2 Cor. 3, 3 u. 5 f.; Gal. 4, 22 ff.), und der um so sicherer auf die Wirksamkeit Jesu zurückzuführen ist, als er theilweise schon von den Propheten geahnt wird (vgl. z. B. Jer. 31, 33; Ez. 11, 19; 36, 26). Durch Christus ist für Paulus die Geltung des Mosaischen Gesetzes principiell aufgehoben und zwar seinen ceremoniellen Bestandtheilen nach überhaupt, seinen ethischen nach insofern als dieselben die Form von äusseren Satzungen haben (Röm. 10, 4), und an seine Stelle tritt der durch den Glauben dem Menschen innewohnende Geist, der innere sittliche Trieb zum Guten, die Kraft der Liebe, das Gesetz des Glaubens (Gal. 4, 4 f., 5, 18; Röm. 3, 28; 13, 10). Durch das Gesetz Christi (1 Cor. 9, 21; Gal.

6, 2) wird daher die Ethik des Mosaischen Gesetzes erst zur Wahrheit (Röm. 3, 31; 13, 10; Gal. 5, 14). Diese Reform hat sich vollzogen durch den Tod Jesu, sofern dieser Act des freien Gehorsams gegen Gott den gleichen Geist in den Jüngern weckte (Röm. 5, 19; Gal. 2, 20; 5, 24). Die unbedingte Sicherheit, womit Paulus dies als die Religion Christi verkündigt (Gal. 1, 7 f.), und die Berufung auf die Anerkennung seines Evangeliums durch die unmittelbaren Schüler und Apostel Jesu (Gal. 2, 3; 6; 9 f.) bürgen dafür, dass diese Grundsätze in der That der adäquate Ausdruck für die Tendenz Jesu sind. Doch ist freilich nicht daraus zu schliessen, dass Jesus sich praktisch durchweg von den Vorschriften des Mosaischen Gesetzes emancipirt habe, denn es würde sich so nicht die Differenz erklären, welche bezüglich der Beobachtung der jüdischen Sitte in einer vorwiegend heidenchristlichen Gemeinde (Antiochien) zwischen Paulus einerseits und Petrus und Jacobus andererseits entstand (Gal. 2, 11 ff.), sofern das Verfahren der letztern sich doch auf die, wenn auch missverstandene, Autorität Jesu stützen musste; vielmehr lehrt das schwankende Verhalten des Petrus, welchen Paulus auch zu denjenigen rechnet, die wissen, dass ein Mensch nicht aus des Gesetzes Werken gerechtfertigt wird (Gal. 2, 15 f.), und welcher zuerst diesem Grundsatze entsprechend, dann aber auf Anweisung des Jacobus entgegengesetzt handelt, ferner das eigne Verhalten des Paulus, der, um Juden für das Evangelium zu gewinnen, sich der jüdischen Sitte anbequemt (1 Cor. 9, 20), und endlich der Umstand, dass er Jesus durch Geburt und Beschneidung dem Gesetze unterworfen sein lässt (Gal. 4, 4), dass Jesus zwar dem jüdischen Cultus für seine Religion keine Bedeutung zuerkannte, sich aber, sei es aus Rücksicht auf die Befangenheit seiner Volksgenossen, sei es zur Erhaltung der jüdischen Nationalität, in vielen Dingen der jüdischen Sitte anbequemte und praktisch nur da, wo es galt, reformatorisch zu wirken, und wo das jüdische Gesetz seiner Thätigkeit hinderlich war, sich über dasselbe hinwegsetzte, die praktische Durchbildung seiner Principien der Zukunft überlassend.

Endlich sind auch die Nachrichten, welche Paulus gelegentlich über die Urapostel und die Zustände der ersten Christengemeinden gibt, nicht ohne Bedeutung für unsern Zweck. Paulus kennt 12 Apostel Jesu (1 Cor. 15, 5), welche seine unmittel-

baren Schüler waren (vgl. Gal. 2, 6; 2 Cor. 5, 16), nennt unter ihnen besonders Kephas (Petrus), der nach ihm eine hervorragende Stellung unter seinen Genossen einnahm (Gal. 2, 7; 1 Cor. 15, 5) und Johannes (Gal. 2, 9) und bemerkt von ihnen, dass sie verheirathet waren (1 Cor. 9, 5), was für die Ansicht Jesu von der Ehe von Bedeutung ist. Neben ihnen erwähnt er auch die (leiblichen) Brüder Jesu und nennt den einen Jacobus (1 Cor. 9, 5; Gal. 1, 19; 2, 9; 1 Cor. 15, 7). Den Urapposteln ist nach Paulus die Verkündigung des Evangeliums an die Juden anvertraut, denn er lässt die Heidenmission nur sich und dem Barnabas zugetheilt sein, so dass, wenn er auch nur Petrus als Judenapostel nennt, er ihn doch als Repräsentanten der Urapostel überhaupt gemeint hat, wie er denn nachträglich auch noch Johannes anführt (Gal. 2, 7—9). Hierdurch wird unser früheres Resultat bestätigt, dass Jesus seine Anhänger zuvörderst nur unter den Israeliten suchte. Gleichwohl muss doch auch die Ausbreitung des Christenthums unter den Heiden nicht ausser seinem Gesichtskreise gelegen haben, da die Urapostel Paulus und Barnabas als Heidenapostel anerkennen (Gal. 2, 9)[1]. Was von Paulus über die schwankende Haltung des Petrus gegenüber der Frage nach socialer Gemeinschaft der Juden- und Heidenchristen erzählt wird (Gal. 2, 11 ff.), lässt auf einen Character schliesen, der sich rasch von Eindrücken bestimmen lässt, aber nicht die Kraft des Willens besitzt, das einmal Erkannte der Opposition gegenüber festzuhalten. An Leistungen müssen die Urapostel den Paulus nicht erreicht haben, denn er bekennt, mehr gewirkt zu haben denn sie alle (1 Cor. 15, 10). Ausserdem weist der Streit mit Petrus in Antiochien (Gal. 2, 11 ff.), von dessen späterem Ausgleich Paulus nirgendwo spricht, die gelegentliche Hindeutung des letzteren auf die übergrossen Apo-

1) Dass Paulus in der That von den Urapposteln als Apostel und nicht bloss als Apostelgehülfe anerkannt wurde, geht aus seiner Bemerkung hervor, dass er unabhängig von ihnen geblieben sei und dass sie ihm und Barnabas die rechte Hand zum Zeichen der Gemeinschaft gereicht hätten (Gal. 2, 6 u. 9). Aber auch die Aussage, sie hätten es anerkannt, dass ihm das Evangelium an die Heiden anvertraut sei, gleichwie ihnen selbst an die Juden (Gal. 2, 7), kann nur in diesem Sinne aufgefasst werden, da gleich darauf (ebd. V. 8) von dem Apostelamt unter den Juden und unter den Heiden die Rede ist, so dass Beides als gleichbedeutend erscheint.

stel (2 Cor. 11, 5; 12, 11 vgl. Gal. 2, 6), welche, wenn auch zunächst gegen eine Ueberschätzung derselben durch ihre judenchristlichen Anhänger gerichtet, doch indirect auch diese selbst treffen musste, das Bestehen einer Petrinischen Partei im Gegensatze zu einer Paulinischen in der Gemeinde zu Corinth (1 Cor. 1, 12), wobei es sich wohl ebenfalls um das Verhältniss von Gesetz und Evangelium handelte, und die dauernde Feindschaft der judenchristlichen Missionare gegen Paulus (Col. 4, 11; Phil. 1, 15; 17 vgl. 2 Cor. 11, 26), der die Urapostel keinen Einhalt gethan zu haben scheinen, auf ein gespanntes Verhältniss zwischen ihm und den letztern hin, dessen Ursache nur in einer Verschiedenheit der Ansichten über die Gesetzesbeobachtung der Judenchristen gelegen haben kann. Gleichwohl können aber die Urapostel nicht auf Seiten der fanatischen Judenchristen, welche von den übertretenden Heiden die Beschneidung und damit die volle Beobachtung des Gesetzes forderten (Gal. 5, 2 ff.), gestanden haben, da sie bei der Zusammenkunft mit Paulus trotz des Drängens „der falschen Brüder“ die Forderung der Beschneidung des Titus nicht machen (Gal. 2, 3 vgl. 9 f.). Die Differenz zwischen Paulus und den älteren Aposteln kann mithin nur darin bestanden haben, dass jene, wie auch das Verhalten des Petrus zu Antiochien zeigt, nach anfänglichem Schwanken von den Judenchristen die fortgehende Beobachtung des Mosaischen Gesetzes forderten, während Paulus diese Verpflichtung principiell bestritt und in der Beobachtung gesetzlicher Vorschriften im Verkehre mit Juden nur eine Anbequemung sah, die Beschneidung innerhalb der christlichen Gemeinde aber für unverträglich mit der Wahrheit des Evangeliums erkannte (Gal. 5, 2 ff.). Es ergibt sich hieraus, wie wir theilweise schon oben sahen, dass die Wirksamkeit Jesu einer verschiedenen Auffassung fähig war, je nachdem dieselbe nach ihrer äusseren Hülle oder nach ihrer innern Tendenz aufgefasst wurde, dass aber die Einsicht in die letztere, wie das Schwanken des Petrus und die Appelation des Paulus an dessen besseres Wissen zeigt (Gal. 2, 14 ff.), den Uraposteln nicht durchaus ferne gelegen hat, sondern nur durch die Macht der Verhältnisse, insbesondere wohl durch die pharisäische Reaction seit dem Regierungsantritte des Agrippa (i .J. 41; vgl. Jos. Alterth. 19, 6 f.) zurückgedrängt worden war. Der spätere Standpunkt der Urapostel kann daher nur bedingte Gül-

tigkeit haben für die Auffassung der Denkweise Jesu. Um so mehr bezeugt ihre Anerkennung des Apostolats des Paulus und Barnabas, dass sie keine exclusive Vorstellung von demselben hatten und dass daher Jesus nicht die Aufrichtung einer neuen Hierarchie in seiner Gemeinde beabsichtigt, sondern die neue Religion auf einen allgemein menschlichen, das freie Walten des christlichen Geistes gewährleistenden, Boden gestellt hat.

Die literarischen Documente der *zweiten Generation der Christenheit,* welche wir zwischen die Jahre 68, wo der Apokalyptiker Johannes den Tod der Apostel voraussetzt (18, 20; 21, 14), und 120, wo kein Zeichen des Daseins von Apostelschülern mehr vorhanden ist, zu setzen haben, sind für unseren Zweck nur insoweit von Werth, als sie von den paulinischen Briefen und von unsern Evangelien unabhängige Elemente der Ueberlieferung enthalten oder ihre Aussagen Rückschlüsse auf die Wirksamkeit Jesu gestatten. Zu diesen Documenten gehört vor allem die Offenbarung Johannis, deren Abfassung nach ihrer Angabe über die bereits verstorbenen Cäsaren (17, 10) und nach ihrer Voraussetzung, dass der Tempel zu Jerusalem nicht zerstört würde (11, 1 ff.), gegen Ende des J. 68 zu setzen, und wahrscheinlich ein Werk des sogenannten Presbyters Johannes ist, der zwar wegen des alle geschichtliche Anschauung von der Person Jesu entbehrenden Characters seiner Schrift und wegen seines Todes erst unter Trajan nicht (wie Euseb. Kircheng. 3, 40 berichtet) ein Schüler Jesu gewesen sein kann, aber doch noch mit der ersten Generation der Christenheit in Verbindung gestanden haben mag. Zwar kein Bekämpfer des Apostels Paulus [1]), aber doch dem Paulinismus nicht zugethan, repräsentirt er diejenige Richtung des jüdischen Christenthums, welche dasselbe ganz in alttestamentliche Formen fasst. Da sein Blick ausserdem ganz in die Zukunft gerichtet ist, so werden wir von ihm keinen wesentlichen Beitrag für unseren Zweck erwarten dürfen. Nach ihm stammt Jesus aus dem Geschlechte Davids (5, 5; 22, 16), doch könnte dies auch gleich der Benennung

1) Wenn Johannes von Aposteln redet, welche die Epheser als Lügner erfunden hätten (2, 2), so kann schon um der Mehrzahl willen dabei nicht an Paulus, sondern höchstens an (wahrscheinlich extreme) Pauliner gedacht werden, und wenn er von 12 Aposteln spricht, deren Namen auf dem Grundstein des neuen Jerusalems stehen (21, 14), so geschieht dies wohl nur um der Zahlensymbolik willen.

„Löwe aus Juda“ ihn nur als Messias bezeichnen (nach Jes. 11, 1; 10); die Schilderung aber, welche er von dem zum Mitregenten Gottes erhobenen Christus gibt, trägt ganz den Character der jüdischen, mit den Farben glühenden Hasses gegen die Heiden gemalten, Messiasbilder und steht daher im Widerspruch mit dem, was wir bisher gefunden haben (vgl. 1, 17; 2, 27; 12, 1 u. 5; 14, 10; 20; 16, 6 f.; 18, 6; 19, 13 u. 15). Nur hin und wieder zeigt sich ein Zug christlichen Geistes, wie wenn er von dem römischen Handel mit Leibern und Seelen der Menschen redet (18, 13). Im Gegensatz zu Paulus (1 Cor. 10, 25 u. 27; 7, 12) scheint er die Ehe mit Heidinnen und den Genuss von Götzenopferfleisch schlechthin zu verwerfen (2, 14 u. 20; vgl. Num. 31, 16; 21, 1 ff. u. 1 Kön. 16, 31) und erwartet, dass der Tempel nicht zerstört werde (11, 1 f.), sowie dass Jerusalem und Israel, sich grösstentheils zum Christenthum bekehrend, den Mittelpunkt des zukünftigen Gottesreiches bilden würden (11, 13; 20, 9; 7, 4 ff.; 11, 1 ff.), daher ihm die ungläubigen Juden keine wahren Juden sind (2, 9; 3, 9). Dennoch schreibt er für Gemeinden, welche überwiegend aus Heidenchristen bestanden, ohne die Beobachtung des Mosaischen Gesetzes von ihnen zu fordern und scheint in dem zukünftigen Jerusalem keinen Tempel anzunehmen (21, 22). Die Apokalypse ist daher ein weiterer Beleg dafür, wie verschieden sich in der Folge die Persönlichkeit Jesu in dem Bewusstsein der Christenheit reflectirte, je nach der religiösen Anschauungsweise, welche sie aus der Vergangenheit mitbrachte, und wie mächtig der Anstoss gewesen sein muss, der von ihm ausging, so dass selbst die kühnsten jüdischen Erwartungen mit seiner Person verknüpft wurden.

In die Zeit nach Abfassung der Apokalypse fällt eine Reihe von Schriften, welche theils, wie der Hebräerbrief und der Brief des Barnabas, das Evangelium Johannis, der erste Brief des Clemens, und die Apostelgeschichte des Lucas, anonym erschienen (denn die genannten Namen sind später hinzugefügt), theils, wie der zweite Brief an die Thessalonicher, der Brief des Jacobus, der Epheserbrief, die Briefe an Timotheus und Titus und der erste Petrusbrief nach damaliger Sitte[1]) auf den Namen

1) Bei Griechen, Römern und Hebräern waren solche pseudonymen Schriften sehr gewöhnlich, wie denn z. B. unter dem Namen des Pythagoras eine ganze Literatur entstand. Es lag dabei aber nicht die Absicht einer Fälschung

apostolischer Männer geschrieben wurden; denn dass dieselben nicht aus apostolischer Zeit herstammen, zeigt ausser der in diesen Büchern vorausgesetzten Zeitlage ihre Benutzung älterer Schriften, wie denn der Verfasser des ersten Petrusbriefes, des Hebräer- und Jacobusbriefes bereits eine Sammlung Paulinischer Briefe, derjenige des Evangeliums Johannis die drei erstern Evangelien, derjenige der Apostelgeschichte die Schriften des Josephus benutzt hat. Authentische Nachrichten über Jesus werden wir daher bei ihnen nur da zu suchen haben, wo sich Spuren der Benutzung selbständiger schriftlicher oder mündlicher Quellen zeigen. Dazu gehört im Hebräerbriefe wahrscheinlich die Aussage, dass Jesus Fleisch und Blut gehabt gleich seinen Brüdern, gleich ihnen versucht worden sei und die Schwachheit der menschlichen Natur an sich erfahren habe (2, 14 ff.; 5, 2), dass er in den Tagen seines Fleisches Gebet und Flehen zu dem, der ihn vom Tode erretten konnte, mit starkem Geschrei und Thränen dargebracht und Gehorsam gegen den göttlichen Willen gelernt habe (5, 7 f.), was auf starke Seelenkämpfe Jesu hinweist, sowie die Bemerkung, dass das grosse, von Jesu verkündigte Heil von denen, die es gehört hätten, mit Sicherheit auf die Gegenwart gekommen sei, für welche Ueberlieferung Gott Zeugniss abgelegt habe mit Zeichen und Wundern, mancherlei Kräften und nach seinem Willen geschehenen Ertheilungen des h. Geistes (2, 3 f.), was nicht allein die Existenz einer für zuverlässig gehaltenen Tradition in der zweiten Generation der Christenheit, sondern auch die Existenz von aussergewöhnlichen Erscheinungen des religiösen Geistes in derselben voraussetzt. Ebenso ist die Aussage des ersten Petrusbriefes bemerkenswerth, dass Jesus das Vorbild eines geduldig Leidenden sei, welcher nicht wieder schalt, da er gescholten wurde, nicht drohte, da er litt, sondern es dem anheimstellte, der recht richtet (2, 23). Ferner nennt die Apostelgeschichte Jesum einen Nachkommen Davids aus Nazareth (2,

---

vor, sondern entweder wollte der Verfasser dadurch die Tendenz seines Werkes characterisiren, oder er wollte einen bedeutenden Mann auch noch zu einer späteren Generation reden lassen, daher man auch ältere Schriften umarbeitete, oder er beabsichtigte dadurch seine Vorgänger zu ehren oder auch den Einfluss des eignen Werkes durch eine grosse Autorität zu verstärken. Vgl. Weiteres bei Hilgenfeld, Einleitung in das neue Testament. 1875 S. 166 ff.

22 u. 30; 3, 6; 4, 10), welcher bei seiner Taufe mit dem h. Geiste ausgerüstet wurde (10, 38), zunächst an die Israeliten gesandt war (3, 20; 10, 42; 5, 31; 2, 39), nach dem Auftreten des Täufers und noch gleichzeitig mit demselben seine Wirksamkeit, die in Wohlthun und Austreiben von Dämonen bestand, in Galiläa begann und in Judäa und Jerusalem fortsetzte (1, 22; 10, 37—39); auch hat uns die Apostelgeschichte den Ausspruch Jesu bewahrt: Es ist beseligender zu geben als zu nehmen. Indirect wären auch von Belang die von dem Verfasser aus der Denkschrift eines Begleiters des Paulus entnommenen sogenannten Wirstücke (16, 10—17; 20, 4—15; 21, 1—18; 27, 1—28, 16). Da dieselben aber Spuren einer Ueberarbeitung durch den Verfasser der Apostelgeschichte enthalten [1]), so können sie bei der sonstigen Unzuverlässigkeit dieser Schrift, wie sie durch einen Vergleich mit den Briefen des Paulus constatirt wird, im einzelnen nicht als authentische Documente gelten und constatiren daher nur im Allgemeinen das Vorhandensein authentischer Urkunden in der nachapostolischen Zeit, die Grösse des Characters und Wirkens des Paulus und die Kraft des religiösen Lebens der ersten Christen. Aus dem Briefe des Clemens oder vielmehr der römischen Gemeinde entnehmen wir die Notiz, dass Petrus und Paulus „durch Missgunst und Eifersucht der Menschen" den Märtyrertod erlitten, ersterer nachdem er viele Drangsale bestanden, letzterer, nachdem er siebenmal Bande getragen, gezüchtigt und gesteinigt worden sei, die ganze (römische) Welt Gerechtigkeit gelehrt und von Christo Zeugniss vor den Gewalthabern in Rom abgelegt habe (c. 5). Endlich enthält auch das Evangelium Johannis, trotzdem es im Ganzen keinen historischen Character trägt, doch einzelne Notizen, welche auf selbständige Ueberlieferung zu beruhen scheinen und daher zur Bestätigung und Ergänzung des bisher Gefundenen dienen können. Nach diesem Evangelium ist Jesus in Nazareth in Galiläa geboren und war sein Vater Joseph (1, 45; 7, 41 f.; 19, 19), ist seine Abstammung von David nicht unbestritten (7, 42), steht er zu seiner Mutter und zu seinen Brüdern in einem gespannten Verhältniss (2, 4; 7, 5), beginnt er seine Wirksamkeit nach seiner Taufe (1 Joh. 5, 6; vgl. Ev. 2, 32 ff.), sieht er in Israel

1) Vgl. die kritischen Bemerkungen von Overbeck zu den einzelnen Stücken in seinem Commentar zur Apostelgesch. 1870.

für den eigentlichen Boden diese Wirksamkeit (1, 11; 4, 22), ohne die Heiden überhaupt auszuschliessen (10, 16), verkündigt er das Gesetz der Liebe als ein neues Gebot (13, 34 f.; 15, 12 f.; 1 Joh 2, 7 ff.) und gibt ein Vorbild vollkommener Liebe (15, 4 ff; 1 Joh. 2, 4 ff.), sagt er den Jüngern erst kurz vor seiner Gefangennahme die ihm bevorstehenden Leiden voraus (16, 4) und stirbt Petrus den Märtyrertod (13, 36). Alle diese Schriften aber sind zugleich Belege für die Nachhaltigkeit und somit auch für die Ursprünglichkeit des Glaubens an die nahe Wiederkunft Christi zur Vollendung des von ihm gestifteten Reiches (Off. 1, 1; 1 Petr. 4, 5; Jac. 5, 8; Hebr. 10, 37; Joh. 14, 3; 1 Joh. 2, 18).

Von Bedeutung ist diese nachapostolische Literatur auch insofern, als sie uns den Entwicklungsgang zeigt, den das Christenthum nach dem Tode der Apostel nahm, die Gestalt des religiösen Bewusstseins offenbart, welche aus dem Kampfe der verschiedenen Richtungen in der apostolichen Kirche hervorging, und so einen Schluss gestattet auf die bleibenden Wirkungen der Thätigkeit Jesu. Sie zeigt, wie das Christenthum immer mehr seine jüdische Hülle abstreift, wie sogar in judenchristlichen Kreisen das Mosaische Ritualgesetz verlassen wird (dringt doch selbst der Brief des Jacobus, trotzdem er gegen die paulinische Lehre von der Rechtfertigung aus dem Glauben ankämpft, nicht mehr auf Beobachtung desselben, sondern betrachtet das Christenthum als das den Christen erzeugende Wort der Wahrheit und das frei zu erfüllende königliche Gesetz der Nächstenliebe: 1, 18 u. 25; 2, 8; 12) und wie dem Judenchristenthum nur die Wahl bleibt, sich ausserhalb des christlichen Gesammtbewusstseins zu stellen, oder sich die Resultate der Entwicklung anzueignen. Für ersteres sind die Clementinischen Schriften, für letzteres der Brief des Petrus, der Brief an die Hebräer und das Evangelium und der Brief des Johannes redende Beispiele. So wird der bleibende Gehalt des Christenthums, der Geist Jesu frei, wird die neue Religion als ein allgemein menschliches, innerliches und ethisches Princip anerkannt und kann nun erst ihre Schwingen entfalten, um ihren Flug durch die Welt zu beginnen. Characteristische Documente sind hierfür der erste Brief des Petrus und der erste Brief des Johannes. Nach ihnen ist das Christenthum das Bewusstsein von Gott als der Liebe, das Gefühl der

Erlösung von der sittlichen Ohnmacht, das innere Gesetz der vollkommenen Gottes- und Menschenliebe, welches alle menschlichen Verhältnisse ihrem erhebenden und reinigenden Einflusse unterwirft und alle, welche das neue Princip in sich aufnehmen, zu einer grossen Gemeinschaft des Geistes vereinigt. Die Umwandlung aber, welche die neue Religion unter den Menschen hervorbringen musste, lässt sich am besten beschreiben mit den Worten aus dem Briefe des Titus: Erschienen ist die Huld Gottes, Rettung bringend für alle Menschen und uns erziehend, dass wir, verleugnend die Gottlosigkeit und die weltlichen Lüste, besonnen, gerecht und fromm leben in der gegenwärtigen Welt, harrend der seligen Hoffnung und Erscheinung der Herrlichkeit des grossen Gottes und unseres Erretters Christi Jesu, der sich selbst für uns dahingegeben, damit er uns loskaufte von aller Sünde und sich reinigte ein Volk des Eigenthums, eifrig zu guten Werken (2, 11—14).

Von den *Schriftstellern der folgenden Generationen der Christenheit* haben wir der Natur der Sache nach keine authentischen Nachrichten über das Leben Jesu mehr zu erwarten. Soweit sie nicht die frühere Literatur benutzen, folgen sie der mündlichen Tradition, deren Unsicherheit auch durch den vollständigen Mangel an kritischem Geiste in dieser Zeit erhöht wird. Theils theologische Doctrinen, theils legendenartige Ausschmückungen und Ergänzungen geschichtlicher Nachrichten, theils Irrthümer, theils im Dienste bestimmter Tendenzen gemachte Fictionen erzeugen vielfach ganz geschichtswidrige Vorstellungen von der Wirksamkeit Christi und seiner Jünger so wie von den Zuständen der apostolischen Zeit. Wären überhaupt von den Schriftstellern dieser Zeit originale Mittheilungen über das Leben Jesu zu erwarten, so müssten sie sich bei dem Bischofe Papias von Hierapolis in Kleinasien, welcher um die Mitte des zweiten Jahrhunderts ein Werk über die Reden des Herrn schrieb, und in dem ursprünglichen Texte des Briefes des Bischofs Polykarp von Smyrna aus derselben Zeit finden. Aber Papias hat seine Nachrichten aus dritter Hand, nämlich von solchen, welchen dereinst mit Genossen der ersten Jünger Jesu verkehrt hatten (Eus. Kircheng. III, 40), und die wenigen Auszüge, welche uns aus seinen Schriften, besonders bei Eusebius, erhalten sind, zeigen sich, kritisch betrachtet, weder als zu-

verlässig, noch enthalten sie mehr als die Notizen, dass der Apostel Johannes von den Juden getötet worden sei[1]), dass Judas seinen Tod in Folge Zerquetschung durch einen Wagen gefunden[2]) und dass der Presbyter Johannes und Aristion zwei Schüler Jesu gewesen[3]), was wir nach dem bereits oben Bemerkten wenigstens in Betreff des ersteren bezweifeln müssen. Ebenso bietet der Brief des Polykarp, welcher selbst nach den widerspruchsvollen Aeusserungen des Irenäus (Adv. Haer. V, 33, 4) nur ein Schüler des Presbyters, nicht aber des Apostels Johannes, gewesen sein kann[4]), nur die Bemerkung, dass die Apostel Jesu aus Liebe zu ihm vieles erduldet hätten. Noch geringere Autorität ist den Aussagen von Schriftstellern, welche keinen directen oder indirecten Zusammenhang mit solchen hatten, die authentische Nachrichten haben konnten, wie von Justin dem Märtyrer und Hegesipp[5]), und von Späteren wie Irenäus (gegen 140 geb.) und Origenes (geb. um 185), zuzuschreiben. Die Aussprüche, welche sie von Jesus berichten, sind entweder unseren Evangelien und späteren Bearbeitungen derselben entnommen, wie dies namentlich bei Justin (I Apol. 15 ff.) klar ist, oder sie sind freie Umbildungen von Stellen aus diesen, oder sie verrathen durch ihre Unklarheit und ihren phantastischen und der Denkweise Jesu widersprechenden Character ihre Unechtheit, wie dies besonders bezüglich einer sinnlichen Beschreibung der Herrlichkeit des vollendeten Gottesreiches[6]) sicher ist. Ebenso gering ist der Werth dessen, was Justinus in seinem Gespräche mit dem Juden Tryphon von Johannes dem Täufer und von Jesu, der Brief des Barnabas, dessen Abfassung nach 120 fällt, von der Wahl der Jünger, die Clementinischen Homilien aus der Mitte des zweiten Jahrhunderts von dem Aufsehen, welches das Auftreten Jesu bis nach Rom hin gemacht habe, berichten,

1) Nach einem Excerpt des Georgios Hamartolos aus dem neunten Jahrh., wo die Schrift des Papias noch erhalten war. S. dasselbe bei Hilgenfeld a. a. O. S. 399.

2) Nach einer Angabe des Oecumenius bei Papias (vgl. Bibell. III S. 428).

3) Nach Eus. Kircheng. III, 40.

4) Vgl. Keim, Geschichte Jesu I S. 162 ff.

5) Von dessen Denkwürdigkeiten aus der Kirchengeschichte aus der Mitte des zweiten Jahrh. hat uns Eusebius Bruchstücke aufbewahrt.

6) Vgl. Iren. gegen d. Haer. 5, 33, 3 f. Die übrigen Aussprüche s. bei Keim, Gesch. Jesu I, 25 ff.

da hier nirgendwo eine Spur von der Benutzung alter Quellen vorhanden ist. Nicht minder apokryph sind endlich die Erzählungen von dem späteren Leben der Apostel, dem Märtyrertode des Petrus in Rom, dem strengen ascetischen Judaismus des Matthäus und Jacobus, dem Leben und Wirken des Johannes in Ephesus und den Missionen der Urapostel in fernen Ländern, da sie theils tendenziöse Erfindungen zur Begründung kirchenpolitischer Ansprüche sind, theils den thatsächlichen Verhältnissen der apostolischen Zeit widersprechen oder nachweislich auf einem Irrthume beruhen, theils wenigstens jedes geschichtlichen Beleges entbehren und dem Bestreben nach Verherrlichung der ältesten Zeugen des Christenthums und nach Begründung des apostolischen Characters der katholischen Kirche ihren Ursprung verdanken.

Um so wichtiger ist für unsern Zweck das Bild, welches uns diese Schriftsteller von dem Leben, Wirken und Wachsen der Christenheit ihrer Zeit und von dem Contraste derselben zu der heidnischen Welt geben. Freilich zeigt dieses Bild nicht lauter lichte Farben, sondern ist getrübt durch den Rückfall aus der Innerlichkeit des religiösen Lebens in die Gesetzlichkeit, aus der Ethik in den Ritualismus und Dogmatismus, aus dem allgemeinen Priesterthum in das Priesterthum des Klerus, durch das Eindringen dem Christenthum fremder Religionselemente in die Kirche, durch die Nachwirkung heidnischer Anschauung und Sitte, den Hader der Parteien, das Umsichgreifen einer der christlichen Freiheit widerstrebenden Ascetik, die Ausbildung phantastischer Hoffnungen, die herrschende Leichtgläubigkeit und Kritiklosigkeit und durch die Umbildung des historischen Christusbildes in dogmatische Formeln; allein auch so noch lässt es uns die gewaltige, weltumbildende Kraft der Wirksamkeit Jesu ahnen, von dessen Lebensbilde sich gewisse Züge, wie Hingebung an ideale Zwecke, Vertrauen, Menschenliebe, der christlichen Menschheit in unvergänglicher Weise aufprägen. Die römische Welt ist social, politisch und sittlich in der Auflösung begriffen und wird nur durch eine starke Organisation zusammengehalten; die untern Stände sind der Verarmung, dem Drucke der Mächtigen und der Verwahrlosung preisgegeben, die höhern dem Atheismus, dem Aberglauben, einer blasirten Resignation, einer

kalten weltverachtenden Philosophie und einer frivolen Denk- und Lebensweise verfallen; der Gemeinsinn weicht der Selbstsucht, welche, um das Leben geniessen zu können, die Sorge für das Gemeinwohl der Regierung überlässt; jener greisenhafte Mangel an schöpferischer Phantasie, an aufstrebendem Geiste, an stärkender Hoffnung, welches das sicherste Zeichen des Verfalles ist, bemächtigt sich der Menschen. Dagegen tritt uns in der Christenheit eine Gemeinschaft entgegen, die den graden Gegensatz dazu bildet. Sie besitzt eine Hingebung an die religiöse Idee, eine Begeisterung für sittliche Zwecke, eine Wärme des Gemüthes und eine Aufopferungsfähigkeit, wie sie das Alterthum bisher nicht gesehen, erkennt die Würde des Menschen ohne Unterschied der socialen Stellung in vollem Masse an, hegt ein sittliches Ideal, das die besten Maximen der Stoiker wenigstens an Einheit, Strenge, Fasslichkeit, Eindringlichkeit und Wärme übertrifft, erhebt den Gemeinsinn zum obersten Princip des socialen Lebens, setzt dem politischen Universalismus des römischen Reiches den Universalismus eines von den Gesetzen des christlichen Geistes beherrschten Gottesstaates entgegen und malt der verzagten Menschenseele das Bild einer neuen Menschheit und einer neuen idealen Gestalt der Welt vor Augen, das eine unerschöpfliche Quelle der Erhebung des Geistes, des Trostes und des sittlichen Antriebes wird, Vorzüge die selbst die Verfechter des alten Cultus nicht ganz zu leugnen vermögen.

Für die Characteristik des damaligen Christenthums ist es lehrreich, einige unverdächtige Selbstzeugnisse zu vernehmen. „Wenn sich eure Anschuldigungen begründen lassen", sagt Justinus Martyr in seiner an Antonin gerichteten Apologie, „so straft uns, wie es geziemend ist; kann uns aber niemand etwas Schändliches nachweisen, so sagt die Vernunft sicher nicht, dass ihr üblen Rufes halber schuldlosen Menschen Unrecht anthun sollt, denn die wahrhaft Frommen und Weisen dürfen, wie es die Vernunft eingibt, die Wahrheit allein ehren und lieben und sollen es verschmähen, altherkömmlichen Ansichten oder der Sucht, abergläubisch furchtsamen Menschen zu Gefallen zu sein, oder leidenschaftlicher Hast zu folgen" (2 f). Die sittliche Umwandlung, welche das Christenthum brachte, beschreibt er aus eigner Erfahrung folgendermassen: Wir, die wir einst an allerlei Ausschweifung Vergnügen fanden, haben jetzt die Keuschheit

allein lieb; die wir die Mittel zu Reichthümern und zu Besitz über alles liebten, machen auch jetzt das, was wir bereits haben, zum Gemeingute und theilen es mit jedem Bedürftigen; die wir einander hassten und hinmordeten und wegen der Stammesverschiedenheit nicht einmal einen gemeinsamen Heerd haben mochten, leben jetzt zusammen und beten für die Feinde und suchen die uns ungerecht Hassenden zu gewinnen (14). Ueber die sittliche Richtung der Gemeindeglieder aber äussert er sich so: Alle diejenigen, die zur Ueberzeugung gekommen sind und glauben, dass das wahr sei, was von uns gelehrt und gesagt wird, und die angeloben, dass sie es vermögen, so zu leben, führen wir zu den Brüdern, um mit ihnen Gebete sowohl für sie als für uns und alle Andern (Christen) darzubringen, damit wir möchten würdig werden, nachdem wir die Wahrheit erkannt, auch in Werken als gute Bürger und Menschen und als Beobachter der Gebote befunden zu werden. Abgaben und Steuern suchen wir allenthalben und an Alle zu entrichten, wie wir von Jesu unterwiesen sind. Zwar wird von uns angebetet Gott allein, im Uebrigen aber dienen wir auch Herrschern mit Freuden, da wir euch als Oberhäupter der Menschen anerkennen und beten, dass ihr möget neben der Herrschermacht auch mit edler Denkweise befunden werden (61; 65; 17). Zur Widerlegung der heidnischen Einwürfe gegen die religiösen und sittlichen Grundsätze der Christen gibt er eine Auswahl vorzugsweise ethischer Maximen Jesu (15 ff.). Gegen die Anklage aber, dass die Christen unbrauchbar seien in den Geschäften des Lebens, antwortet Tertullian in seiner am Ende des zweiten Jahrhunderts geschriebenen Apologie: Das sagt ihr von Leuten, die mit euch zusammenleben, Leuten von derselben Lebensweise, Kleidung, Einrichtung und denselben Bedürfnissen des Lebens. Wir sind doch keine Brahmanen oder Waldmenschen und stehen doch nicht ausserhalb der Civilisation! Wir verschmähen nicht die Früchte der Werke Gottes und bedienen uns eurer Einrichtungen; wir treffen mit euch zusammen auf den Schiffen, thun Kriegsdienst, treiben Ackerbau und Handel; ebenso verbinden wir unsere Kunstfertigkeit mit der der andern Menschen und geben die Erzeugnisse unserer Arbeit zu eurem Gebrauche hin; unsere barmherzige Gesinnung gibt auf der Gasse mehr Geld aus als eure Frömmigkeit in den Tempeln und wir zahlen unsere Steuern

redlicher denn ihr. Nur meiden wir alle Theilnahme an heidnischen Gebräuchen und Unsitten und zügeln uns, dass wir die Gaben Gottes nicht über das rechte Mass oder in verkehrter Weise gebrauchen (42). Ueber den Gottesdienst der Christen berichtet Justin, dass in demselben die Aufzeichnungen der Apostel, welche man Evangelien nenne, oder die Schriften der Propheten verlesen würden; darauf halte der Vorsteher eine Anrede, durch welche er ermahne, den schönen Lehren und Beispielen zu folgen; sodann werde gemeinsam gebetet und begrüsse man sich mit einem Kusse; dann aber folge die Ausspendung von Brod und Wein als Leib und Blut Jesu an alle Getauften, wozu jeder nach Belieben beitrage (64—67). Ueber den Eindruck, den er selbst als Heide von dem Christenthume empfangen, und die Anziehungskraft desselben sagt er in seiner zweiten, unter Marc Aurel geschriebenen, Apologie: Als ich noch aus voller Seele Platoniker war und hörte, wie die Christen angeschuldigt wurden, aber zugleich sah, wie sie im Angesichte des Todes und alles sonstigen Entsetzlichen ohne Furcht waren, bin auch ich zur Einsicht gekommen, dass sie unmöglich der Schlechtigkeit und Sinnenlust ergeben sein könnten, denn welcher Lüstling und Schwelger könnte wohl freudig dem Tode in die Arme eilen, wodurch er ja seiner Güter verlustig würde? Dem Socrates hat niemand so viel Glauben geschenkt, dass er für seine Lehre hätte sterben wollen; Christo aber haben nicht allein Philosophen und Gelehrte geglaubt, sondern auch Handwerker und ganz gemeine, ungebildete Leute, und zwar mit Verachtung von Ansehen, Furcht und Tod. Die Kraft des unaussprechlichen Vaters ist das, und nicht etwa Erfolg menschlichen Verstandes und Wortes (12; 10). Ungefähr gleichzeitig mit Justin schildert der Apologet Minucius Felix in seinem „Octavius“ den Gegensatz des Christenthums zum Heidenthum so: Glaubt ihr, dass wir geheim halten, was wir verehren, wenn wir keine Tempel und Altäre haben? Welches Bild wohl soll ich mir für Gott denken, da bei richtiger Erwägung der Mensch selbst das Bild Gottes ist? Welchen Tempel soll ich errichten, da diese ganze Welt, seiner Allmacht Werk, ihn nicht zu fassen vermag? Muss ihm nicht besser in unserem Geiste ein Tempel geweiht, ja in unserem Herzen geheiligt werden? Kleine und grosse, zu meinem Nutzen geschaffene Thiere soll ich Gott opfern,

um ihm seine eigenste Gabe zu verringern? Das wäre undankbar, da eine gute Seele, ein reiner Geist und ein ehrliches Gewissen ein würdiges Opfer ist. Wer also Unbescholtenheit übt, der betet (dadurch) zu Gott; wer Gerechtigkeit, der opfert Gott; wer keinen Betrug treibt, versöhnt Gott; wer den Nebenmenschen einer Gefahr entreisst, der schlachtet das beste Opferthier. Das sind unsere Opfer, das ist unser Gottesdienst; so ist bei uns ein Frommer der, welcher der Gerechtere ist (32). Dennoch fehlt es in der damaligen Christenheit nicht an dem weitherzigen Sinne, der bei aller Versunkenheit des vulgären Heidenthums doch die edleren Erscheinungen desselben anerkennt. An der in Jesu erschienenen göttlichen Vernunft haben nach Justin auch schon die grossen Philosophen und Gesetzgeber der Heiden theilgehabt, und diejenigen, welche, wie besonders Socrates, gemäss derselben gelebt haben, waren Christen, wenn die Feinde der göttlichen Vernunft sie auch für gottlos hielten, nur dass sie diese bloss theilweise und unvollkommen erkannten, während in Christo die göttliche Vernunft zur vollen Erscheinung gelangte (I Apol. 46; II Apol. 10; 13); Tertullian aber sieht in den unverdorbenen Aeusserungen des frommen Bewusstseins bei den Heiden ein Zeugniss dafür, dass die Seele des Menschen von Natur Christin sei (Apol. 17). Um so sicherer sind die Christen des Sieges über die widerstrebende Welt. Nichts nützen euch, sagt Tertullian, eure ausgesuchten Grausamkeiten, ihr arbeitet für unsere Secte, zahlreicher werden wir, so oft wir von euch niedergemäht werden, ein Same ist das Blut der Christen (50); ja wie schon Justin es ausspricht, dass Gott mit der Zerstörung der Welt nur innehalte, um der zarten Saat des Christenthums willen (II Apol. 7), so betrachtet der Verfasser des Briefes an Diognet aus der Zeit der Christenverfolgung unter Marc-Aurel das Christenthum als die Seele der Welt. Was im Körper die Seele ist, das sind in der Welt die Christen. Durch alle Glieder des Leibes ist die Seele verbreitet, durch die Staaten der Welt Christen. Die Seele ist im Leibe zwar eingeschlossen, aber sie hält den Leib zusammen; auch die Christen werden in der Welt wie in einem Gefängnisse festgehalten, aber grade sie halten die Welt zusammen (6). Dieses kühne Vertrauen der Christen wird erhöht durch das Bewusstsein, im Besitz besonderer geistiger Kräfte zu sein. Dass Jesus, sagt Justin, zum Sturze der

Dämonen erschienen ist, könnt ihr erkennen aus dem, was unter euren eignen Augen vorgeht; denn viele von den Unsrigen haben eine grosse Anzahl von Besessenen[1]) in der ganzen Welt herum und in eurer Stadt (Rom) durch Beschwörung beim Namen Jesu geheilt und heilen sie noch jetzt, indem sie die bösen Geister, von denen diese Menschen besessen sind, entkräften und austreiben (II Apol. 6). Beschworen von uns beim wahren und lebendigen Gotte, sagt Minucius Felix (27), schaudern die Dämonen wider Willen in den geplagten Leibern zusammen und verlassen sie entweder augenblicklich oder schwinden allmählig, je nachdem der Glaube des Besessenen dazu hilft oder die Würdigkeit des Beschwörers mitwirkt. In dem Namen Jesu, bemerkt Irenäus gegen Ende des zweiten Jahrhunderts (gegen die Haer. II, 32, 4), wirken dessen wahre Jünger, von ihm diese Gnade empfangend, Wunder zur Wohlfahrt der übrigen Menschen, je nachdem ein jeder von ihnen die Gabe empfangen hat. Die einen nämlich treiben gewiss und wahrhaftig Teufel aus, so dass die von den bösen Geistern Gereinigten oft auch gläubig werden; andere haben auch eine Vorkenntniss zukünftiger Dinge, Gesichte und weissagende Reden; wieder andere heilen die Kranken durch Handauflegung und machen sie wieder gesund; auch Todte wurden wieder erweckt und haben noch ziemliche Jahre mit uns gelebt. So wenig zuverlässig auch diese Zeugnisse, die nicht allein stehen in dieser Zeit und noch lange wiederkehren[2]), auch hinsichtlich der richtigen Auffassung des Thatbestandes sind, auf welche sich die wunderbare Wirkung bezieht, so viel Leichtgläubigkeit auch dabei war, ja so viel Uebertreibung und Fabelei auch je länger je mehr, wie besonders Augustin zeigt, dabei unterlief, so sind diese Aussagen, wie die früher betrachteten aus der ältesten Zeit, doch nur erklärlich bei der Annahme, dass die Erneuerung des religiös-sittlichen Lebens durch das Christenthum und den belebenden Hauch idealer Begeisterung, der von ihm ausging, auch aussergewöhnliche psychische Erscheinungen hervorrief.

1) Als Besessene betrachtet Justin Nervenleidende und Gemüthskranke (I Apol. 18).

2) Vgl. auch Just. Tryphon 79, 88; Tatians Rede an die Griechen 16; Origenes gegen Celsus 7; Lactantius instit div. IV, 27; Augustins de civitate dei 22, 8; confess. 9, 7.

Wir haben die Entwickelung des Christenthums hier nur soweit verfolgt, als sie einen zuverlässigen Rückschluss gestattet. Dieser Rückschluss ist aber der, dass es seinen primitiven Ausgang von der Person Jesu genommen haben muss. Nicht allein ist das Bewustsein der ältesten Christenheit dessen sicher, da die Ueberlieferung in dieser Beziehung eine ununterbrochene Kette darstellt, sondern es kann auch ein Culturprincip von solch intensiver Kraft und eine Religion, deren ursprüngliches Wesen nicht in der objectiven Anschauung, sondern in der Innerlichkeit des Selbstbewustseins liegt, nur aus dem innern Leben einer geschichtlichen Persönlichkeit entsprungen sein. Steht dies aber fest und haben alle zerstörenden Prozesse der Folgezeit an dem Bewustsein um diese Thatsache nichts geändert, so ist nicht minder sicher, dass es eine Persönlichkeit von eminentem geistigem Inhalte gewesen sein muss, aus der das neue Weltalter entsprang, mag dieselbe auch noch so verborgen und äusserlich unscheinbar gewirkt haben.

§ 2. Die Entstehung der Evangelien.

Mit dem Ausdrucke Evangelium, welcher ursprünglich die frohe Kunde von der Erscheinung des Gottesreiches (Mc. 1, 15 vgl. 14; 14, 9) nach Jes. 61, 1 (vgl. Lc. 4, 18) oder von der Erscheinung Christi und des Christenthums insbesondere (1 Cor. 9, 12; Röm. 1, 16), oder noch specieller, von dem Tode und der Auferstehung Jesu (1 Cor. 15, 1—4), seltener die Verkündigung dieser Thatsachen selbst (2 Cor. 8, 18) bezeichnet, wurden später, wofür Justin das erste Beispiel gibt (I Apol. 60; Tryphon 101), Schriften benannt, welche die Geschichte Jesu erzählten.

Solcher Schriften sind aus den beiden ersten Jahrhunderten des Christenthums eine nicht geringe Zahl theils ganz oder in Bruchstücken erhalten, theils wenigstens dem Namen nach bekannt, doch umfassen nicht alle die ganze Geschichte Jesu, sondern beschäftigen sich theilweise nur mit einem Abschnitte derselben. Es sind hauptsächlich Folgende:

1) *Das Evangelium nach Matthäus,* zuerst von Papias (bei Eus. 3, 40) namentlich erwähnt und von den Verfassern des Epheser- und Colosserbriefes, des Evangeliums Johannis, des ersten Petrusbriefes, des Barnabasbriefes, am reichlich-

sten aber von Justin benutzt[1]), so dass die Spuren von seiner Existenz bis ins erste Jahrhundert zurückgehen.

2) *Das Evangelium nach Marcus,* von Papias (bei Eus. 3, 40) genannt, von Justin gelegentlich eines Citats aus demselben als Denkwürdigkeiten des Petrus bezeichnet, im Evangelium Johannis benutzt[2]) und daher bereits im ersten Jahrh. vorhanden, sonst, wahrscheinlich wegen seiner Kürze und des Mangels einer Kindheitsgeschichte Jesu darin, wenig gebraucht und nicht vollständig, wie wir sehen werden, überliefert.

3) *Das Evangelium nach Lucas,* namentlich erst von Irenäus erwähnt, vom Verfasser des Evangeliums Johannis benutzt, von dem des ersten Petrusbriefes wenigstens gekannt, da derselbe die Apostelgeschichte gebrauchte, von dem Gnostiker Marcion (gegen 140) umgearbeitet, von Justin öfter ausgezogen[3]), so dass dasselbe am Ende des ersten Jahrhunderts bereits vorhanden gewesen ist.

4) *Das Evangelium nach Johannes,* als solches erst gegen 180 von Theophilus von Antiochien genannt, entstanden unter Benutzung der Apokalypse, der drei ersten Evangelien, des Epheser- und Colosserbriefes[4]), benutzt im Briefe des Barnabas (gegen 120), im zweiten Petrusbriefe (nach 120), im Hirten des Hermas (gegen 130) und bei Justin[5]), daher es in den ersten Decennien des zweiten Jahrhunderts vorhanden gewesen sein muss.

5) *Das Hebräerevangelium,* wovon sich nur Fragmente erhalten haben, in aramäischer Sprache geschrieben, auch Syrer-

1) Mt. 12, 32 = Eph. 1, 21; Mt. 5, 48 = Eph. 5, 1; Mt. 15, 11 = Eph. 4, 29 u. s. w. Für Johannes vgl. die Synopsen und Holtzmann: Johannes und die Synoptiker, Zeitschr. f. wiss. Theol. 1869. Mt. 5, 10—12; 16 = 1 Petr. 2, 12; 3, 14; 4, 14. Mt. 20, 16; 22, 64 = Barn. 4. Just. I Apol. 15 ff.

2) Mc. 3, 16 = Just. Tryphon 106. Vgl. für Johannes die vorhergehende Anm.

3) Iren. gegen die Haer. 3, 1, 1 u. s. w. Für Joh. vgl. Anm. zu Nr. 1. 1 Petr. 1, 17 = Apg. 10, 34 f; 1 Petr. 5, 2 = Apg. 20, 28; 1 Petr. 5, 12 = Apg. 15, 22. Just. I Apol. 15 ff.

4) Joh. 1, 1 ff. = Apok. 19, 13; 3, 14; Joh. 19, 36 ff. = Apk. 1, 7. Für die drei ersten Evang. vgl. Anm. zu Nr. 1. Joh. 1, 3 = Col. 1, 18; Joh. 1, 15 = Col. 1, 15; Joh. 15, 13 = Eph. 3, 19; Joh. 12, 35 = Eph. 5, 8 u. s. w.

5) Barnab. 2; 4; 5 f.; 9; 11 f.; 14 ff.; 43. 2 Petri 1, 14 = Joh. 21, 18 f. Hermas mand. 12, 3; sim. 5, 6 u. 9; 9, 12. Just. Tryphon 63 u. 88; I Apol. 61 u. 63.

evangelium genannt, bei den Judenchristen im Gebrauch und von ihnen als ein Werk des Apostels Matthäus betrachtet, von Papias, Irenäus, Origenes und Hieronymus für die Urschrift unseres ersten Evangeliums gehalten, jedoch irrthümlich, da eine Vergleichung der Fragmente mit dem letzteren vielmehr zeigt, dass es eine Bearbeitung und Erweiterung desselben mit Stellen aus Lucas und andern sehr ungeschichtlichen Stoffen war, um 150 jedenfalls schon vorhanden, von dem daneben vorkommenden Evangelium der Ebioniten oder der zwölf Apostel (auf welche die Erzählung darin zurück geführt wird) wohl nur wenig verschieden [1]).

6) *Die Acten des Pilatus,* in dem sogenannten Evangelium des Nicodemus erhalten, von Justin und Tertullian gebraucht und daher vor 150 verfasst, angeblich von Pilatus an Tiberius übersandte Berichte über den Prozess Jesu und seinen von Wundern begleiteten Tod, wobei unsere Evangelien benutzt wurden.

7) *Das Evangelium des Thomas,* von Irenäus und wahrscheinlich auch Origenes gekannt, nur fragmentarisch erhalten, wahrscheinlich gegen 150 in gnostischem Kreise entstanden.

8) Das noch erhaltene *Protevangelium des Jacobus,* schon von Justin und wahrscheinlich auch Origenes gekannt und daher wohl gegen 150 entstanden, eine phantastische Erzählung von Maria und von der Kindheit Jesu, worin das Evangelium nach Matthäus und Lucas benutzt ist.

9) *Das Evangelium des Petrus,* schon von Origenes erwähnt und daher Ende des zweiten Jahrhunderts wahrscheinlich bereits vorhanden, eine ebionitische Bearbeitung des Matthäus in griechischer Sprache, jetzt verloren.

10) *Das Evangelium des Marcion,* eine Bearbeitung des Evangeliums nach Lucas im Sinne der paulinischen Gnosis, aus der Mitte des zweiten Jahrhunderts, nur aus späteren Schriftstellern wie Irenäus und Tertullian bekannt.

11) *Das Evangelium des Tatian,* eines Schülers Justins, wahrscheinlich eine Zusammenarbeitung von Stoffen aus den Evangelien nach Matthäus, Marcus, Lucas und den Hebräern.

1) Vgl. hierzu wie zu dem Folgenden Bleek, Einl. in das neue Test., neue Ausgabe von Mangold 1875 § 42 ff.; 51 ff.; 119 ff.

Aus dieser Zusammenstellung ergibt sich, welch reiche Literatur über das Leben Jesu schon im zweiten Jahrhundert vorhanden war, wie frei man mit den überlieferten Stoffen verfuhr und wie wenig noch der Begriff von kanonischen Evangelien fixirt war, Thatsachen, welche zugleich den Beweis liefern, dass die älteste Christenheit die Evangelien grade so betrachtete und behandelte wie andere historische Schriften. Aber auch das geht aus den obigen Angaben, welche sich auf eine kritische Vergleichung der vorhandenen Texte und geschichtlichen Notizen gründen, hervor, dass die Evangelien nach Matthäus, Marcus und Lucas die ältesten sind und die Grundlage für die gesammte Evangelienliteratur bilden. Quellen von authentischem Character gab es ausser diesen für die Verfasser der späteren Evangelien nicht, da die mündliche Tradition nach allem, was von ihr vorliegt, bereits ganz verderbt und von den verschiedensten Tendenzen beherrscht wurde, so dass von ihr kein Beitrag zu der Lebensgeschichte Jesu zu erwarten ist. Nur der Verfasser des Evangeliums nach Johannes scheint noch neben den drei ersten Evangelien eine andere Quelle benutzt zu haben, welche jedoch bis jetzt nicht nachgewiesen ist, auf deren geschichtlichen Gehalt aber bei dem Character des Evangeliums, welches den geschichtlichen Stoff ganz in den Dienst der Idee stellt, wenig Vertrauen gesetzt werden kann.

Wenden wir uns nun zu den drei ersten Evangelien, so wird es unsere erste Aufgabe sein, zu untersuchen, *wann und von wem* dieselben verfasst sind. In Bezug auf die erste Frage ergibt sich schon aus unseren obigen Angaben, dass dieselben in der Gestalt, wie sie jetzt vorliegen, bereits in der Mitte des zweiten Jahrhunderts vorhanden und in verschiedenen Kreisen der Kirche in Gebrauch waren. Noch weiter, nämlich bis zum ersten Jahrhundert zurück, führt uns ihre Benutzung im Evangelium nach Johannes, wenn es auch schon nach dem Mangel jeder Hindeutung auf die Geburtsgeschichte Jesu nach Matthäus und Lucas im vierten Evangelium wahrscheinlich ist, dass dieselben dem Verfasser des letzteren in einer älteren Gestalt vorlagen. Für Matthäus insbesondere dürfen wir schon hier bis in das erste Jahrhundert zurückgehen, weil derselbe von dem Verfasser des Epheser und Colosserbriefes benutzt worden ist[1]).

1) Vgl. Holtzmann, Kritik des Epheser- und Colosserbriefes. 1872. S. 242 ff.

Aber auch von der andern Seite aus lässt sich einigermassen eine Grenze für die Bestimmung der Abfassungszeit ziehen. In der ältesten christlichen Literatur d. h. in den Briefen des Paulus findet sich keine Spur von dem Vorhandensein von Evangelien; wie sich Paulus vielmehr lediglich auf die mündliche Ueberlieferung beruft, so hat sich die erste Generation der Christenheit, da ihr das lebendige Zeugniss der Schüler Jesu zu Gebote stand, überhaupt wohl mit derselben begnügt. Erst als die Zahl der Augenzeugen sich zu lichten begann und Paulus durch seine Sendschreiben die Anregung zur Entstehung einer christlichen Literatur gegeben hatte, konnte das Bedürfniss und der Trieb entstehen, die Ueberlieferung schriftlich zu fixiren und so der Vergessenheit zu entreissen. Als den frühesten Zeitraum der Entstehung von Evangelien dürfen wir daher die sechziger Jahre betrachten. Dass aber in dieser Zeit überhaupt bei den Christen eine historische Literatur entstand, dafür haben wir einen Beleg an den in der Apostelgeschichte erhaltenen Fragmenten aus der Schrift des Lucas über die Missionen des Paulus, welche, nach ihren detaillirten Angaben und ihrer anschaulichen Schilderung zu urtheilen, nicht lange nach dem Tode des Apostels geschrieben sein kann, und an der Vorrede des Lucasevangeliums (1, 1—3) die von vielen Schriftstellern redet, die es schon vordem unternommen hätten, eine Erzählung von den „unter uns" vollbrachten Thatsachen nach der Ueberlieferung derjenigen, welche von Anfang Augenzeugen und Diener des Wortes gewesen, niederzuschreiben. Als die Periode der Entstehung unserer Evangelien haben wir daher die Zeit zwischen 60 und 120 zu betrachten.

Schwieriger ist die Frage nach den *Verfassern* zu beantworten, da die Ueberschriften über unseren Evangelien „nach Matthäus, Marcus, Lucas" sich nur überhaupt auf eine Autorität für die Ueberlieferung, der sie folgten, berufen wollen und ausserdem, wie noch Justin zeigt, erst später entstanden sind. Dass die genannten Männer unsere Evangelien verfasst hätten, sagen erst Papias und nach ihm Irenäus. Von dem Evangelium nach Matthäus bemerkt der erstere: Matthäus schrieb die Aussprüche (des Herrn)[1]) in hebräischer (aramäischer) Sprache nieder und

1) λόγια sc. κυριακά, wie Papias sein eignes Werk λογίων κυριακῶν ἐξήγησις nannte.

jeder übersetzte dieselben, so gut er vermochte (bei Euseb. 3, 40). Man hat hieraus geschlossen, dass der Apostel Matthäus eine Sammlung von Reden Jesu in hebräischer Sprache herausgegeben habe, welche dann in unser jetziges Matthäusevangelium verarbeitet worden sei. Allein abgesehen davon, dass, wie wir schon früher sahen, Papias seine Nachrichten nur von Hörensagen hat und nach allem, was von seinen Aussagen überliefert ist, keine Kritik an der mündlichen Ueberlieferung seiner Zeit übte, spricht gegen diese Annahme schon der Umstand, dass die rednerischen Partien in dem Evangelium keine Spur davon zeigen, dass sie die Uebersetzung eines hebräischen Originals sind, und es ist daher zu vermuthen, dass Papias gleich Irenäus (Adv. haer. 3, 1), Pantänus (bei Euseb. 5, 10) und Origenes (bei Euseb. 6, 25), welche letztern ihre Ansicht theils von Papias selbst, theils aus der (wahrscheinlich aber schon von der Angabe des Papias beherrschten) Ueberlieferung entlehnten, das ihnen bekannte Hebräerevangelium statt für eine aramäische Bearbeitung des griechischen Matthäusevangeliums, für das Original des letzteren hielten. Dazu kommt, dass statt der statuirten Redesammlung die Annahme viel natürlicher ist, Papias habe bloss im Hinblick auf seine eigne Schrift, die sich ihrem Titel nach vorzugsweise mit den Reden Jesu beschäftigte, von einer Redesammlung des ersten Evangelisten, der ja eine grosse Menge von Aussprüchen Jesu zusammenstellte, gesprochen. Spricht er doch auch bezüglich des Evangeliums nach Marcus einmal bloss von Reden Jesu, während er dasselbe gleich vorher Reden und Handlungen Jesu berichten lässt (bei Euseb. 3, 40). Seine Angabe von der Abfassung des ersten Evangeliums durch den Apostel Matthäus hat er daher wahrscheinlich nur der judenchristlichen Tradition über das Hebräerevangelium entlehnt. Zudem enthält unser erstes Evangelium so viel Ungeschichtliches, dass es schon deshalb nicht von einem Apostel herrühren kann. Ueberhaupt aber gab es nach der Vorrede des Lucas (Lc. 1, 1 ff.) keine apostolische Schrift über die Geschichte Jesu, sondern nur eine von den Aposteln herrührende mündliche Tradition, da er die Ueberlieferung derer, welche von Anfang an Augenzeugen und Diener des Wortes gewesen, deutlich von der (schriftlichen) Abfassung einer Erzählung der von dieser Ueberlieferung berichteten Thatsachen, wie er selber und Andere vor ihm sie

unternahmen, unterscheidet, und also bei den Aposteln nur an mündliche Mittheilung gedacht haben kann. Ueber die Entstehung des Marcusevangeliums berichtet Papias (a. a. O.): „Auch das sagte der Presbyter (Johannes): Marcus war der Dolmetscher des Petrus und schrieb sorgfältig auf, was er von den Reden und Handlungen Christi im Gedächtniss bewahrt hatte, obwohl nicht der Reihenfolge nach, da er selbst den Herrn nicht gehört noch in seinem Gefolge gewesen war. Später aber, wie gesagt, hatte er Umgang mit Petrus, welcher den Unterricht nach dem Bedürfniss seiner Zuhörer einrichtete, aber nicht, als ob er eine Zusammenstellung der Reden des Herrn machen wollte. Daher hat Marcus keinen Fehler begangen, wenn er einiges so niederschrieb, wie er es im Gedächtniss bewahrt hatte, denn darauf allein verwandte er seine Sorgfalt, nichts von dem, was er gehört hatte, auszulassen oder etwas Unwahres in seiner Schrift zu sagen". Diese Angaben können schon deshalb keinen Anspruch auf Zuverlässigkeit machen, weil Papias, wie wir sahen, seine Nachrichten nicht direct von dem Presbyter Johannes, sondern von Hörensagen hatte, wie er sich denn auch hier so ausdrückt [1]), und weil das der Aussage des Presbyters Entnommene, wie das folgende „wie gesagt" wahrscheinlich macht, sich nur auf den ersten Satz erstreckt, ausserdem aber auch schon in dem ersten Satze die Bemerkung, dass Marcus die Reden und Thaten Christi nicht der Reihenfolge nach aufgeschrieben habe, die Subjectivität des Papias kundgibt. Hierzu kommt noch die Unwahrscheinlichkeit, dass Marcus, der nach den authentischen Notizen in den Briefen des Paulus sich in dessen Umgebung befand (Col. 4, 10 f.; Philem. 24; 2 Tim. 4, 11), Dolmetscher des Petrus gewesen sei, und scheint diese Annahme aus dem unechten ersten Briefe des Petrus (5, 13) herzustammen, wo sie mit der Tendenz des Schreibers, die Denkweise des Paulus auch dem Petrus zu vindiciren, zusammenhängt. Ueberdies enthält das Marcusevangelium Manches, was aus Berichten weder des Petrus noch des Paulus, sondern nur aus späterer Ueberlieferung herrühren kann. Ueber Lucas als Verfasser des dritten Evangeliums aber findet sich eine Notiz erst bei Irenäus (gegen die Haer. 3, 1, 1) gegen Ende des zweiten Jahrhunderts. Schon deshalb ist auf dieselbe kein Gewicht zu legen. Sie beruht aber

1) Beachte am Anfang das Imperf. ἔλεγεν.

auch wohl bloss auf der Annahme, dass weil Lucas als der Verfasser einzelner Stücke der Apostelgeschichte erscheint, er auch das Evangelium abgefasst haben müsse, eine Annahme, welche weder zu dem vielfach ungeschichtlichen Inhalte, noch, da Lucas heidenchristlicher Pauliner war (Col. 4, 11—14), zu dem, wie wir sehen werden, judenchristlich tendenziösen Character des jetzigen dritten Evangeliums passt. Ausserdem spricht gegen alle diese Angaben über die Verfasser unserer Evangelien der Umstand, dass dieselben ihre selbständige Abfassung durch je einen Schriftsteller und die in sich einhellige Ueberlieferung je eines Apostels voraussetzen. Beide Voraussetzungen erweisen sich aber als nichtig, die erstere deshalb, weil, wie sich zeigen wird, ein Evangelist den andern benutzt hat, die letztere, weil deutliche Spuren vorhanden sind, dass der Inhalt unserer Evangelien von verschiedenen Schriftstellern aus verschiedenen Stadien der Ueberlieferung hergenommen ist. Schon ein oberflächlicher Blick in die drei ersten Evangelien lehrt, dass dieselben grade ihrem Kerne nach aus einzelnen Reden und Geschichten zusammengesetzt sind, von denen wir, da sie häufig sehr unzureichend, ja theilweise gezwungen mit einander verbunden sind [1]), annehmen müssen, dass sie gleich den Geschichten, welche auch bei uns über bedeutende Männer im Umlaufe sind, zuerst selbständig und für sich im Gedächtniss bewahrt wurden, bis sich ein Schriftsteller fand, der sie aufzeichnete und, so gut es anging, in historische Verbindung brachte. Ausserdem zeigt die Vorrede des dritten Evangelisten (1, 1 ff.), dass die Evangelien, welche ihm vorlagen, nicht mit der Geburt Jesu, sondern mit seinem und des Täufers Auftreten begannen; denn wenn er von seinen Vorgängern sagt, sie hätten eine Erzählung von den Thatsachen niedergeschrieben, wie sie diejenigen überliefert hätten, welche von Anfang (der Wirksamkeit Jesu) an Augenzeugen und Diener des Wortes gewesen, so können dieselben nicht mit der Geburt Jesu begonnen haben. Es kann dies also ursprünglich auch weder das Matthäusevangelium gethan haben, weil der dritte Evangelist, wie wir sehen werden, dasselbe ebenfalls benutzte, noch das Lucasevangelium selbst, da der Verfasser jener Vorrede gleichfalls „von vorne an“ d. h. also nach Analogie des

1) Nachweisungen dazu finden sich bei Scholten, das älteste Evangelium, deutsch 1869 S. 168 ff.; 180 ff.

„von Anfang an“ von dem öffentlichen Auftreten Jesu ab dessen Geschichte schreiben wollte (1, 3 vgl. Apg. 1, 22; 10, 37). Dass nun aber in der That das dritte Evangelium eine Zeit lang ohne Geburtsgeschichte war, geht aus dem Evangelium Johannis hervor, dessen Verfasser keine Kenntniss von dem Inhalte derselben verräth (wie sich denn überhaupt in der Literatur des ersten Jahrhunderts keine Spur von der wunderbaren Kindheitsgeschichte Jesu findet [1]) und unser jetziges Lucasevangelium erst von 3, 2 an benutzte [2]), was sehr auffallend wäre, wenn dasselbe nicht ursprünglich hiermit begann. Da nun auch das Marcusevangelium Spuren späterer Bearbeitung an sich trägt, wie sich uns ergeben wird, so kann von je einem Verfasser unserer drei ersten Evangelien eigentlich nicht die Rede sein, vielmehr sind sie das Werk theils der mündlichen Ueberlieferung, theils compilirender und überarbeitender Schriftsteller bis ins zweite Jahrhundert hinein, denn in dieses muss auch die letzte Bearbeitung des Marcusevangeliums fallen, da dieselbe (1, 1 f.) den Beginn mit dem Auftreten des Täufers, statt mit der wunderbaren Geburt Jesu, im Gegensatz zu unseren jetzigen Matthäus- und Lucasevangelium durch eine Schriftstelle zu rechtfertigen sucht. Nur das lässt sich im Allgemeinen von den Verfassern sagen: dass dieselben griechisch redende Juden waren, denn dafür spricht die hebräisirende Sprache [3]) und Anschauungsweise und bei Matthäus und Marcus insbesondere die Anführung von direct aus dem Hebräischen übersetzten Stellen des alten Testaments [4]), dass ferner die Verfasser des jetzigen Matthäus- und des ältern Marcusevangeliums Palästinenser waren, was für beide aus dem eben angeführten Umstande, für den letztern ausserdem aus dem stark hebräischen Colorit und der lebendigen Schilderung palästinensischer Verhältnisse [5]) hervorgeht, und dass end-

1) Noch im zweiten Jahrhunderte wird z. B. öfter die Abstammung Jesu von Joseph angenommen oder behauptet. Vgl. Just. Tryphon 45 ff.; Iren. gegen die Haer. 1, 26, 2; 3, 21, 1; Acta Pilati 1, ja seitens eines Theiles der Judenchristen bis ins fünfte Jahrhundert.

2) Vgl. die Ausdrücke ἐγένετο und ἦλθεν Joh. 1, 6 f., welche nur aus Lc. 3, 2 f. herrühren können.

3) Vgl. Holtzmann, die synoptischen Evangelien 1863 S. 288 f., 332 ff.; Scholten a. a. O. S. 243 f.

4) Vgl. Scholten S. 51 ff.

5) Vgl. Scholten S. 97 ff.; 250 f.

lich die letzten Bearbeiter des Marcus- und Lucasevangeliums wahrscheinlich in Rom lebten, denn dafür sprechen bei jenem die Stellen 10, 12 u. 15, 21 und die eingeschobenen Erklärungen jüdischer Verhältnisse[1]), bei diesem die topographischen Erläuterungen bezüglich Palästinas sowie (in der Apostelgeschichte) Macedoniens, Griechenlands und Cretas, während die Kenntniss der Geographie Italiens vorausgesetzt wird[2]).

Unsere bisherige Untersuchung hat uns bereits darauf geführt, dass die drei ersten Evangelien wesentlich das Werk compilirender Thätigkeit verschiedener Schriftsteller sind. Es ist unsere nächste Aufgabe, *das Verhältniss, worin die verschiedenen Elemente dieser Compilation zu einander stehen,* zu bestimmen, um auf diese Weise eine klare Einsicht in die Entstehung der Evangelien zu gewinnen. Eine Vergleichung der Texte führt aber zu folgenden Ergebnissen:

1) Die drei ersten Evangelien stimmen in der Auswahl des Stoffes, in der Verbindung der einzelnen Erzählungen, in den Details der Berichte und im sprachlichen Ausdruck theilweise überein, und zwar ist diese Uebereinstimmung bald eine einhellige, bald erstreckt sie sich nur auf je zwei unter ihnen[3]). Dieselben sind daher als drei verschiedene Bearbeitungen ein und derselben Schrift über das Leben Jesu anzusehen.
2) Eine genaue Vergleichung der drei parallelen Texte der Evangelien in Bezug auf die Reihenfolge der Erzählungen, auf Ursprünglichkeit der Anschauungsweise und des Ausdrucks und auf Natürlichkeit und Klarheit der Darstellung führt zu dem Resultate, dass Matthäus die Reihenfolge der Geschichten vielfach alterirt hat[4]) und dass Matthäus und Lucas in ungleich grösserem Masse wie Marcus den ältern Text durch Erweiterungen, Abkürzungen, Erklärungen und

1) S. Scholten S. 151 ff. Vgl. zu Mc. 15, 21: Röm. 16, 13. Die Entlassung des Mannes durch die Frau Mc. 10, 12 setzt römische Sitte voraus.

2) Lc. 1, 26; 4, 31; 8, 26; 23, 51; 24, 13; Apg. 1, 12; 23, 8 — Apg. 16, 12; 17, 21; 27, 8; 12; 16 — Apg. 28, 12 f.; 15.

3) Vgl. die Synopsen und dazu die Tabelle bei Holtzmann a. a. O. S. 67 ff. Eingehende Belege zu diesem wie zu den folgenden Sätzen werden die kritischen Erläuterungen zum Evangelientexte bringen.

4) Mit Ausnahme weniger Stücke haben die Erzählungen bei Lucas dieselbe Reihenfolge wie bei Marcus.

Correcturen verändert haben[1]), so dass Marcus der Urschrift unserer Evangelien am nächsten steht.

3) Die Evangelien nach Matthäus und Lucas haben ausser denjenigen Stoffen, welche sie der im Vorangehenden bezeichneten Urschrift entlehnten, noch eine Reihe von Stücken gemein, die bei Marcus fehlen. Dieselben müssen einem Evangelium entnommen sein, welches gleich dieser Urschrift mit dem Auftreten Johannis des Täufers begann[2]). Auf dieselbe Quelle führen auch solche Stoffe zurück, welche zwar nur Lucas hat, die aber Verwandtschaft mit den gemeinsam entlehnten Stücken zeigen[3]).

4) Ausserdem finden sich bei Lucas von 3, 10 ab Stoffe, welche ihm ausschliesslich eigen sind und einen von den übrigen Stücken verschiedenen Character tragen[4]). Dieselben müssen einer besonderen Schrift entlehnt sein, welche nach 3, 10—14 zu urtheilen gleichfalls mit dem Auftreten des Täufers anhob.

5) Was nach Abzug aller dieser Elemente von den Evangelien nach Matthäus und Lucas noch übrigbleibt, wozu insbesondere die Kindheitsgeschichten gehören, rührt von der Hand zweier Schriftsteller her, von denen der eine, welcher das jetzige Lucasevangelium herstellte, zugleich der Verfasser unserer heutigen Apostelgeschichte ist. Derselbe hat bei seiner Arbeit an einzelnen Stellen das Evangelium nach Matthäus in seiner älteren Gestalt benutzt[5]).

6) Das jetzige Evangelium nach Marcus zeigt im Verhältnisse zu seiner Urschrift eine Anzahl von Aenderungen und Zu-

1) Vgl. für das Verhältniss von Matthäus und Marcus die vielseitigen und evidenten Nachweisungen von Scholten S. 14 ff.; 66 ff., für dasjenige von Lucas und Marcus Holtzmann S. 211 ff.; 326 ff.

2) Darauf führt das Stück Matth. 3, 7—10; 12.

3) Vgl. meine Abhandlung über die Composition des Lucasevangeliums, Zeitschrift für wissensch. Theol. 1873 S. 501 f. Für die Existenz einer solchen Quelle und verschiedener Quellen der Evangelien überhaupt sprechen ausser der Wiederkehr derselben Stoffe in den beiden Evangelien in verschiedenem Zusammenhange und mit abweichendem Gepräge auch diejenigen Doubletten (Wiederholungen), insbesondere von Aussprüchen Jesu, in demselben Evangelium, welche durch ihre verschiedene Form auf verschiedene Redactionen zurückweisen. Vgl. darüber Scholten S. 60 ff.; Holtzmann S. 254 ff.

4) Vgl. meine oben genannte Abhandlung S. 503 f.

5) Vgl. ebd. S. 505 f.

sätzen, welche aus der Vergleichung theils mit Matthäus und Lucas, theils bloss mit dem letztern, sofern derselbe mitunter den allem Anschein nach ursprünglichsten Wortlaut darbietet, zu erkennen sind[1]). Im zweiten Falle ist anzunehmen, der Ueberarbeiter habe den originalen Ausdruck mit dem geläufigern des Matthäus vertauscht. Wahrscheinlich hat derselbe Ueberarbeiter auch die Pericope von der Ehebrecherin, welche dann in die Handschriften des Johannisevangeliums hineingerieth (Joh. 8, 1—11), aus dem Texte ausgelassen[2]). Ausserdem sind, wahrscheinlich nur durch Verwahrlosung der Handschriften, herbeigeführt durch die Zurücksetzung des scheinbar dürftigen Marcusevangeliums hinter die andern[3]), noch die Bergpredigt, die Geschichte von dem Hauptmann zu Kapernaum und der ursprüngliche Schluss ausgefallen[4]), wogegen andererseits kleine Einschaltungen (z. B. Mc. 4, 21—24) gemacht wurden.

Wir können uns demnach *die Entstehung unserer Evangelien* folgendermassen vorstellen:

1) Als die bis dahin mündlich fortgepflanzte Ueberlieferung behufs ihrer Erhaltung der Fixirung durch die Schrift bedurfte, welches Bedürfniss sicherlich schon in den sechziger Jahren eintrat, entstanden in Palästina[5]) durch Compilation von überlieferten Erzählungen aus dem Leben Jesu drei Schriften, welche später zu unseren jetzigen Evangelien ver-

---

1) Ein Verzeichniss derselben gibt Scholten S. 151 ff.

2) Vgl. die kritischen Bemerkungen zu diesem Stücke in Nr. 51 des Textes.

3) Die spätern Abschreiber zeigen daher auch das Bestreben, den Text des Marcus demjenigen des Matthäus und Lucas zu assimiliren; nur einige alte Handschriften haben den ursprünglichen Wortlaut bewahrt.

4) Allem Anschein nach befindet sich hinter 3, 19 eine Lücke, die sich nur durch die Bergpredigt, wie sie sich Lucas 6, 20—49 (nur mit wenigen Aenderungen des Bearbeiters) erhalten hat, und durch die folgende Erzählung von dem Hauptmann zu Kapernaum (Mtth. 8, 5—13 = Lc. 7, 1—10) ausfüllen lässt. Vgl. über die Unechtheit des jetzigen Schlusses des Marcusevang.: Volkmar, die Evangelien, 1870, S. 606 ff.

5) Vgl. oben S. 37 u. 41. Nur in Palästina, der Heimat der christlichen Urgemeinde, und vor Aussterben der ersten Generation der Christenheit waren auch der Natur der Sache nach grössere Sammlungen ursprünglicher Stoffe möglich. Die Entstehung in den sechziger Jahren ist aber ausserdem gefordert durch die vielfach hervortretenden Beziehungen zu den Zuständen während des jüdischen Krieges. Vgl. auch die folgende Anmerkung.

arbeitet wurden, und zwar wahrscheinlich zuerst die Urschrift des Marcusevangeliums, da dasselbe von den Spätern zur Grundlage ihrer Darstellung genommen wurde, darauf das von Matthäus und Lucas gemeinsam benutzte Werk und endlich, weil dem Verfasser des älteren Matthäusevangeliums noch nicht bekannt, die von Lucas allein benutzte Schrift. Wir werden diese Schriften künftig durch die Buchstaben A, B und C bezeichnen.

2) Die Schriften A und B wurden von einem andern palästinensischen Schriftsteller, der während des jüdischen Krieges, aber noch vor der Zerstörung Jerusalems schrieb [1]), zu einem Evangelium vereinigt, wobei A, jedoch mit Versetzung einer Anzahl Stücke, die Grundlage bildete und B zu Einschaltungen benutzt wurde, auch einige Stücke aus A ausfielen [2]). Wir werden diese Schrift als I Matthäus bezeichnen.

3) Etwas später und jedenfalls nach der Zerstörung Jerusalems entstand wahrscheinlich ausserhalb Palästinas [3]) durch Combination von A, welches auch hier die Grundlage bildete und von dem eine Anzahl Stücke ausfielen [4]), mit B und C ein neues Evangelium, von dem Verfasser mit einigen Zusätzen [5])

---

1) Vgl. Mt. 24, 29: „sogleich (εὐθέως)" was ja durch die Thatsache widerlegt wurde, dass nach der Zerstörung Jerusalems die Wiederkunft Jesu nicht eintrat, und daher vor derselben geschrieben sein muss. Dasselbe kann aber nur von dem bezeichneten Verfasser herrühren, da Mc. und Lc. es nicht haben, wie es denn ja auch zu der Versicherung des ersteren 13, 32, welche Matthäus unlogischer Weise aufgenommen hat (24, 36), nicht passt. Die Abfassung in Palästina ergibt sich aus der offenbaren Beziehung auf den jüdischen Krieg. Vgl. Näheres in den krit. Bem. zu Nr. 56 des Textes.

2) Es sind hauptsächlich diejenigen, welche in Folge der Benutzung von I Mt. durch II Lc. auch bei letzterem ausfielen: Mc. 4, 26—29; 7, 32—37; 8, 22—26; 11, 18 f.; 13, 33—37; 14, 51 f.; 15, 44 f. und die Erzählung von der Ehebrecherin, die I Lc., nach Lc. 21, 27 f. vgl. mit Joh. 8, 1 f. zu urtheilen, noch gekannt hat.

3) Für die Entstehung ausserhalb Palästinas spricht die stark hervortretende heidenchristlich-paulinische Richtung des Verfassers (s. unten), für die nach der Zerstörung Jerusalems die Benutzung älterer Schriften und die Abschwächung der Aussprüche über die nahe Wiederkunft Jesu (vgl. besonders Lc. 21, 24 und im Allgemeinen Nr. 56 des Textes).

4) Es sind diejenigen Stücke, welche sich ausserdem nur noch bei Matthäus erhalten haben (s. die Synopsen).

5) Dahin gehören namentlich Lc. 6, 17—19; 21, 22; 24; 28; 34—36; 23, 7—12.

und mit einer Vorrede versehen. Es soll dieses Evangelium künftig als I Lucas bezeichnet werden.

4) Die als I Matthäus und I Lucas bezeichneten Schriften erfuhren am Anfange des zweiten Jahrhunderts, die erstere wahrscheinlich in Palästina, die letztere in Rom[1]), eine neue Bearbeitung, wobei im Lucasevangelium I Matthäus und die Schriften des Josephus[2]) benutzt wurden. Durch diese Bearbeitung erhielten jene Evangelien je eine Kindheitsgeschichte und eine Reihe von andern Zusätzen, denen Kürzungen und Combinationen von Erzählungen[3]) zur Seite gingen. Dem Lucasevangelium liess dessen Verfasser noch eine zweite, die Geschichte der ersten Christenheit enthaltende Schrift folgen, bei der er die Schrift des Lucas über die Missionen des Paulus benutzte und welcher er eine neue Vorrede, die an die im I Lucas enthaltene anknüpfte, vorausschickte. Diese in unser neues Testament aufgenommenen Evangelien werden wir als II Matthäus und II Lucas bezeichnen.

5) Etwas später und im Gegensatze zu den in die letzteren aufgenommenen Kindheitsgeschichten (Mc. 1, 1—3) entstand, wahrscheinlich in Rom, unser jetziges Marcusevangelium, eine neue Redaction von A, wobei eine Reihe von kleinen Aenderungen des Textes nach dem geläufigeren Wortlaute von II Matthäus stattfanden, erläuternde Zusätze hinzugefügt wurden und die Geschichte von der Ehebrecherin nach dem Vorgange von I Matthäus ausfiel[4]).

Um unsere Einsicht in die Entstehung der Evangelien zu vervollständigen, bedarf es noch der Beantwortung der Frage, *von welchen Zwecken sich die Evangelisten bei ihrer Arbeit leiten liessen.* Eine Vergleichung nun der verschiedenen Texte zeigt, dass neben dem bereits berührten Interesse der Fixirung der Tradition sich bald noch ein anderes geltend machte, nämlich

---

1) Vgl. oben S. 41 f. und für die Zeit noch bei Matthäus: 27, 8; 28, 15.

2) Vgl. Holtzmann: Lucas und Josephus, Zeitschr. für wissensch. Theologie 1873 S. 85 ff.

3) Vgl. Scholten S. 62 f.; das auffallendste Beispiel von Combination liefert Lc. 7, 37 ff., wo eine Erzählung aus B. mit Mc. 14, 3 ff. zusammengearbeitet ist (vgl. Nr. 13 des Textes).

4) Vgl. oben S. 44.

die Berechtigung einer bestimmten religiösen Richtung durch die evangelische Geschichte darzuthun; denn nur so können wir uns die verschiedenen Abwandlungen der ursprünglichen Texte erklären. Bei den späteren Evangelien haben wir es daher vielfach recht eigentlich mit Tendenzschriftstellerei zu thun. Es ist aber von vorn herein wahrscheinlich, dass es sich dabei hauptsächlich um den Gegensatz des gesetzlichen Juden- und des gesetzesfreien Heidenchristenthums, welcher die Parteien bis ins zweite Jahrhundert hinein beherrscht, und um die verschiedenen Schattirungen desselben handelte. Aber auch da, wo es zu keiner eigentlichen Tendenzschriftstellerei kommt, werden wir wenigstens annehmen müssen, dass die Richtung des Schriftstellers irgendwie Einfluss auf die Auswahl des Stoffes und auf die Darstellung geübt habe. Eine Vergleichung der Texte führt nun für die drei ersten Evangelien zu folgenden Resultaten:

1) Die Grundschrift unserer Evangelien oder A entnahm ihren Stoff aus den Erzählungen der ersten Generation der Christenheit und zwar, wie die Anschaulichkeit der Erzählung und die Originalität der berichteten Aussprüche Jesu bekundet, zum Theil aus dem Munde unmittelbarer Schüler Jesu. Der Stoff zeigt deshalb auch wesentlich den Character der unbefangenen, nicht durch die Reflexion auf die Streitigkeiten der Zeit alterirten Ueberlieferung, daher er nur die Keime für verschiedene Richtungen darbietet. Der Sammler und Bearbeiter des Stoffes aber, der einen historischen Zweck verfolgte, muss in der gesetzesfreien Richtung den richtigen Ausdruck für die Grundsätze Christi erkannt haben, obgleich sich bei ihm keine specifisch paulinischen Vorstellungen und Ausdrücke finden [1]).

---

1) Vgl. folgende Abschnitte: Mc. 1, 27 (die neue Lehre) u. 44 (Reinsprechung durch den Priester); 2, 21 f. u. 25 f. vgl. 3, 4 (Urtheil über Fasten und Sabbath); Mt. 5, 21 ff. (Gegensatz zu der alten Gesetzgebung); Mc. 7, 5—15 (Gegensatz gegen das jüdische Cultuswesen) u. 27 (zuerst haben die Juden, dann aber auch die Heiden Anspruch auf die Wohlthaten Jesu); 9, 4 u. 7 (Superiorität Jesu über Moses und Elias); 10, 5—9 (Gegensatz zu der alten Ehegesetzgebung); Joh. 8, 5 ff. (Verwerfung der Steinigung einer Ehebrecherin); Mc. 12, 30 ff. vgl. 40 (Superiorität des ethischen Gesetzes über das cultische); 13, 10 vgl. 14, 9 (Verkündigung des Evangeliums unter den Heiden); 14, 24 (das Blut des [neuen] Bundes); Mt. 26, 61 (der neue Tempel); Mc. 15, 38 (Zerreissen des Vorhanges); 16, 1 (Beobachtung des Sabbaths).

2) Denselben Character hat das von Matthäus und Lucas gemeinsam benutzte Evangelium B [1]); dagegen muss die von I Lucas benutzte Schrift C einen ausgeprägten paulinischen Standpunkt eingenommen haben [2]).

3) Die Verfasser von I Matthäus und I Lucas verfolgten ebenfalls wesentlich historische Zwecke, wie bei der letztern Schrift die Vorrede (Lc. 1, 1—3) zeigt, und gehörten derjenigen Richtung jüdischer Christen an, welche die universelle Bestimmung des Christenthums anerkannten und doch die besondere Stellung Israels im neuen Bunde wahr hielten, und zwar enthält dabei I Lucas gleich seiner Quelle C paulinische Anklänge [3]).

4) Dagegen haben die Verfasser vom II Matthäus und II Lucas im Sinne des ausgesprochenen Judenchristenthums gearbeitet, sofern sie die Privilegien Israels im neuen Bunde betonen, die Heidenmission den Urapostеln statt Paulus übertragen sein lassen und einzelne ihnen entgegenstehende Aussprüche Jesu in ihrem Sinne verändern [4]).

---

1) Vgl. Lc. 7, 28 = Mt. 11, 11 (der geringere Christ grösser als Johannes); Lc. 7, 33 f. = Mt. 11, 18 f. (Jesus kein Ascet); Lc. 10, 12—16 = Mt. 11, 20—24 (Gegensatz gegen das privilegirte Judenthum); Lc. 11, 31 f. = Mt. 12, 41 f. (Jesus mehr als Salomo und Jonas); Lc. 11, 39 u. 42 = Mt. 23, 25 u. 23 (Ueberordnung des Sittengesetzes über das Cultusgesetz). Die nur einmal vorkommenden Stellen übergehen wir hier, da sie nicht dieselbe kritische Sicherheit bieten.

2) Vgl. Lc. 4, 25—27 (Vorzug der gläubigen Heiden); 9, 51—56; 10, 25—37; 17, 11—19 (Interesse für die Samariter); 14, 23 (Aufnahme der Heiden); 17, 7—10; 18, 9—14; 23, 39—43 (Voraussetzungen zu der paulinischen Rechtfertigungslehre).

3) Vgl. Mt. 3, 14 (Jesus über Johannes) u. 15 (Legalität Jesu); 19, 28 vgl. 10, 6 (Jesus beschränkt der Urapostel Wirksamkeit auf Israel); 13, 38 (der Acker ist die Welt); 24, 14 (Predigt des Evang. auf der ganzen Erde); 25, 31 ff. (gerechtes Gericht Jesu über die Heiden); 27, 19 u. 24 f. (Pilatus und seine Frau halten Jesus für unschuldig); 52 (die heilige Stadt); 28, 15 („die Juden") — Lc. 7, 50; 17, 19 (wo der Glaube ohne Nöthigung eingetragen ist); 22, 19 ff. (paulinischer Abendmahlsbericht, vgl. 1 Cor. 11, 23 ff.); 24, 34 u. 36 (Auferstehungsbericht nach 1 Cor. 15, 5).

4) Vgl. Mt. 1 u. 2 (das jüdische Stammregister, Geburt Jesu in Bethlehem, Aufenthalt in Aegypten und Rückkehr nach dem Vorbilde Israels, die Magier huldigen dem Judenkönige); 5, 18 f.; 23, 3; 24, 20 (Fortdauer des Mosaischen Gesetzes); 15, 24 (Jesus beschränkt seine Wirksamkeit auf Israel); 16, 17—19 (Verherrlichung des Petrus); 28, 19 (Sendung der Urapostel auch an die Heiden) — Lc. 1 u. 2 vgl. 7, 16; 24, 21 (jüdisches Messiasbild, Beobachtung jüdischer Reini-

5) Hingegen ist die Ueberarbeitung von A im Sinne des Heidenchristenthums geschehen, so dass das nationale jüdische Bewusstsein bereits zurücktritt, der Gegensatz zum jüdischen Religionswesen geschärft und das Recht der Heidenchristen auf das Christenthum nachdrücklich geltend gemacht wird [1]).

Demnach verfolgen die Evangelien in ihrer heutigen Gestalt bestimmte kirchenpolitische Zwecke und sind insofern als Tendenzschriften zu bezeichnen; nur sind die Verfasser als Compilatoren und Ueberarbeiter nicht im Stande gewesen, die vorgefundenen Stoffe durchweg ihrer Tendenz dienstbar zu machen und enthalten daher vielfach Widersprüche.

§ 3. Die Evangelienkritik.

Unsere bisherige Untersuchung hat zu einer Reihe von Ergebnissen geführt, welche der Natur der Sache nach die Grundlage für die Betrachtung des in unseren Evangelien enthaltenen Stoffes bilden müssen. Es wird sich von dieser Grundlage aus nicht allein entscheiden lassen, *in wieweit unsern Evangelien im Allgemeinen geschichtlicher Character zugesprochen werden kann,* sondern auch, welches die Kriterien für die Scheidung des Geschichtlichen und Ungeschichtlichen seien und welcher Art und Bedeutung das letztere sei.

In der ersten Beziehung nun zeigt ein Vergleich derjenigen Thatsachen des Lebens Jesu, welche wir theils unmittelbar aus Angaben christlicher und ausserchristlicher Documente, theils mittelbar aus Schlüssen, die wir daraus zogen, gewonnen haben,

---

gungsvorschriften, der Tempel die Wohnung des Vaters); 5, 39 (abschwächender Zusatz zu Mc. 2, 22); 6, 24—26 vgl. 11, 13; 12, 33; 14, 26 (jüdische Ascetik); 13, 16 u. 19, 9 (Begründung der Wohlthaten Jesu durch jüdische Abstammung der Empfänger); 22, 31 f. vgl. 5, 10; 24, 34 (Hervorhebung des Petrus, wogegen Mc. 8, 32 f. u. 14, 29 ausgelassen werden); 24, 47 (Uebertragung der Heidenmission an die Urapostel); 24, 53 (Anhänglichkeit der Jünger an den Tempel). Dieselbe Anschauungsweise zeigt die Apostelgeschichte (vgl. meine Untersuchung über die Composition des Lucasev. a. a. O. S. 512 ff.).

1) Vgl. Mc. 7, 3 („alle Juden") 8, 16 ff. vgl. 4, 13; 6, 52; 9, 6; 10; 32; 14, 40 (verstärkter Tadel gegen die Urapostel); 10, 12 (römisches Eherecht vorausgesetzt); 11, 17 („für alle Heiden"); 14, 58 (nachdrückliche Declaration des Gegensatzes des neuen und alten Tempels).

mit dem Inhalte unserer Evangelien, dass dieselben allerdings eine geschichtliche Grundlage besitzen. Es wird sich fragen, ob sich nicht auch ausserdem noch Stoffe in ihnen finden, welche dadurch, dass sich Anklänge an dieselben in der urchristlichen Literatur finden, die Gewähr der Geschichtlichkeit geben. Hier bietet sich nun in der That eine Reihe von Aussprüchen dar, welche inhaltlich mit Aussagen Jesu in den Evangelien so verwandt sind, dass beide auf dieselbe Quelle, die mündliche Ueberlieferung zurückweisen. So reproducirt die Aussage des Paulus, dass der Tag des Herrn komme wie ein Dieb in der Nacht (1 Thess. 5, 2) um so mehr den gleichen Ausspruch Jesu Mt. 24, 43, als der Apostel hinzufügt, dass die Leser dies selber wüssten, so ferner das Wort, dass das ganze Gesetz durch die Nächstenliebe erfüllt werde (Gal. 5, 14), den Ausspruch Jesu Mt. 22, 14; so erinnert der Sauerteig Gal. 5, 9 an das Gleichniss Jesu Mt. 13, 33, der paulinische Ausspruch: Man schilt uns, so segnen wir, man verfolgt uns, so dulden wir, man lästert uns, so beten wir (1 Cor. 4, 12 f. vgl. Röm. 12, 14) an das Wort Jesu Lc. 6, 27 f., der Ausspruch vom Glauben, der Berge versetzt (1 Cor. 13, 2) an das Wort Jesu Mc. 11, 23; so führt die Ermahnung, nicht Böses mit Bösem zu vergelten, sondern das Böse mit Gutem zu überwinden (Röm. 12, 17; 21), zurück auf den Ausspruch Jesu Mt. 5, 39 ff. und zwar so, dass dieser durch jenen erst das rechte Licht bekommt, und die Vorstellung von der Wiederkunft Jesu 1 Thess. 4, 17 auf Mc. 13, 26. Es sind dies um so sicherer Anklänge an Worte Jesu, als wir ja oben (S. 16) fanden, dass Paulus sich mitunter gradezu auf Aussprüche Jesu beruft. — Ebenso findet sich in der Offenbarung Johannis eine Reihe von Stellen, welche an überlieferte Aussprüche Jesu anklingen. So die Aufforderung: Wer Ohren hat zu hören, der höre (Mt. 11, 15; 13, 9 u. 43 = Off. 2, 7 u. s. w.), das Bild von dem Diebe, der unversehens kommt (Lc. 12, 39 f. = Off. 3, 3; 16, 15), die Verheissung der Treue gegen die Treuen beim Gerichte (Mt. 10, 32 = Off. 3, 5), das Bild von dem anklopfenden Hausherrn (Lc. 12, 36 f. = Off. 3, 20), die Schilderung der Naturrevolutionen vor der Wiederkunft Jesu (Mc. 13, 24 f. = Off. 6, 12) und der Hülflosigkeit der Menschen (Lc. 23, 30 = Off. 6, 16, vielleicht aber auch direct aus Hosea 10, 8) und die Vorstellung von den vor der letzten Katastrophe auftretenden falschen Pro-

pheten (Mc. 13, 22 = Off. 13, 13 f.). Doch liegt hier, da die Uebereinstimmung sich theilweise bis auf den Ausdruck erstreckt, die Annahme näher, der Verfasser habe an diesen Stellen aus den ältern Evangelien geschöpft, wodurch unsere Annahme über die Zeit der Entstehung dieser Schriften einen neuen Beleg bekommen würde. — Ein ähnliches Verhältniss waltet bei dem Briefe des Jacobus ob. Hier finden sich ganze Reihen von Stellen, welche Anklänge an unsere Evangelien enthalten. Es sind hauptsächlich: 1, 2 (Mt. 5, 12); 6 (Mt. 21, 21 f.); 9 (Mt. 5, 3 f.); 23 (Mt. 7, 24—27); 2, 8 (Mt. 22, 39); 13 (Mt, 5, 7; 12, 7); 3, 18 (Mt. 5, 9); 4, 6 u. 10 (Mt. 23, 12); 5, 2 (Mt. 6, 19); 10 (Mt. 5, 12); 12 (Mt. 5, 34—37). Wenn diese Anklänge auch so beschaffen sind, dass angenommen werden muss, der Verfasser citire aus dem Gedächtniss, so ist doch bei der späten Abfassung des Briefes unwahrscheinlich, dass er aus mündlicher Tradition geschöpft habe und liegt die Annahme näher, dass er das Evangelium nach Matthäus gelesen habe.

Verzichten wir aber auch auf die Stellen aus der Offenbarung und Jacobus, so sind doch schon die obigen Stellen aus paulinischen Briefen ein Beleg dafür, dass sich auch ausser den durch anderweitige Daten belegten Stoffen noch sonstige geschichtliche Elemente in unsern Evangelien finden. Dafür spricht aber auch der volle Eindruck geschichtlichen Lebens, den wir von manchen Partien in den Evangelien empfangen, die psychologische Wahrheit gewisser Züge an dem Bilde Jesu, die Originalität eines Theiles seiner überlieferten Aussprüche, welche ein von der übrigen neutestamentlichen Literatur so verschiedenes Gepräge tragen und auf eine kräftige Individualität hinweisen, die Uebereinstimmung der drei ältesten, von einander unabhängigen, Erzähler in der Grundanschauung von dem Character und den treibenden Ideen der Wirksamkeit Jesu, der zum Theil echt geschichtliche Pragmatismus, welchen sie zeigen, und die Uebereinstimmung des Bildes, welches sie uns von dem damaligen Zustande des jüdischen Volkslebens, von dem Stand und dem Treiben der Parteien und dem Character der römischen Herrschaft geben, mit den Schilderungen und Notizen ausserchristlicher Schriftsteller [1]). Nur da hat daher der Zweifel ein Recht, wo sich wissenschaftliche Gründe dafür geltend machen

1) Belege dazu werden die Erläuterungen zum Evangelientexte bringen.

lassen. Denn dass sich neben den geschichtlichen Elementen nachweisbar auch viele ungeschichtliche finden, kann diesen Grundsatz nicht widerlegen, da die gesammte Geschichtsschreibung des Alterthums und zwar auch selbst da, wo der Berichterstatter den Begebenheiten nahe stand, solche Erscheinungen bietet[1]). Es liegt diese Mischung von Wahrheit und Dichtung in dem Wesen der antiken, noch nicht zu klarem Bewusstsein über die Grenzen der subjectiven und objectiven Vorstellung, über das Walten stetiger natürlicher und ethischer Gesetze in der Welt und über die wissenschaftliche Aufgabe der Geschichtsschreibung gelangten Geistes, wie in dem Wesen der religiösen Anschauung, welche durch die Richtung auf die absolute Ursache der Erscheinungen dazu geführt wird, über die endlichen Ursachen und Bedingungen des Geschehens hinwegzusehen.

Was nun die *materiellen Kriterien für die Unterscheidung des Geschichtlichen und Ungeschichtlichen* in unseren Evangelien anlangt, so sind diese im Allgemeinen dieselben, welche überhaupt für die geschichtliche Forschung gelten und bedürfen insofern keiner Exposition. Es wird aber darauf ankommen, dieselben hier auf den eigenthümlichen Geschichtsstoff der Evangelien so anzuwenden, dass sich daraus concrete Grundsätze für die Evangelienkritik ergeben. Diese Grundsätze sind aber hauptsächlich folgende:

1) Als geschichtlich dürfen unbedingt diejenigen Elemente in unseren Evangelien angesehen werden, welche entweder direct wiedergeben, was sich uns oben (§ 1) als sichere Ueberlieferung über Jesus und seine Wirksamkeit herausgestellt hat, oder welche durch ihre innere Uebereinstimmung mit dieser Ueberlieferung und durch ihre Herkunft aus den ältesten Quellen A, B und C den Character authentischer Erzählung tragen. Dagegen haben die Zusätze der Bearbeiter dieser Stoffe, da ihnen ausserdem keine schrift-

1) Auffallende Beispiele dazu finden sich bei Kallisthenes, dem philosophisch gebildeten Begleiter Alexanders, welcher erzählt, an der Küste Lyciens seien die Wellen des Meeres zurückgewichen, um Alexanders Heer durchzulassen, und bei Ptolemäus Lagi, dem Feldherrn Alexanders, der das macedonische Heer in der Ammonsoase durch zwei redende Schlangen geführt sein lässt. Vgl. v. Sybel, die Gesetze des historischen Wissens 1864, und Lecky, Sittengeschichte, deutsch 1871, I. S. 316 ff.

lichen Quellen mehr zu Gebote standen, die mündliche Ueberlieferung der späteren Zeit aber vielfach den objectiven Thatbestand entstellt hat, nur untergeordneten Werth.

2) Da unsere Evangelien Compilationen sind und daher der harmonischen Durcharbeitung entbehren, so finden sich bei ihnen nicht selten differente Berichte über denselben Stoff oder sonstige Widersprüche. Soweit dieselben in dem Verhältnisse der Quellen und Bearbeitungen ihren Grund haben, ist darüber nach dem historischen Werthe dieser zu entscheiden; sind sie dagegen davon unabhängig, so ist als ursprünglich dasjenige zu betrachten, was mit sonstigen sicheren Daten übereinstimmt oder wofür innere Gründe sprechen.

3) Da die Darstellung der Evangelisten nachweisbar unter dem Einflusse ihrer religiösen Richtung oder Tendenz steht, so ist jeder Bericht darauf anzusehen, inwieweit der Thatbestand dadurch alterirt worden ist. Die leitenden Gesichtspunkte hierfür liefert dasjenige, was sich uns oben (S. 47 ff.) bezüglich des doctrinellen Characters unserer Evangelien ergeben hat.

4) Die Kritik der überlieferten Reden Jesu hat die einzelnen Aussprüche als Glieder eines einheitlichen Gedankenkreises zu betrachten, welcher von gewissen Cardinalideen beherrscht wird, und daher zu fragen, ob und inwieweit dieselben mit der Gesammtanschauung Jesu im Einklange stehen. Was sich hierbei als authentisch erweist, ist insofern auch für die Kritik der Erzählungen von Bedeutung, als von da aus Schlüsse auf den Thatbestand gezogen werden können[1]).

---

1) Aus einer kritischen Betrachtung seiner Selbstäusserungen lassen sich folgende Grundzüge des Bewusstseins Jesu um seine Wirksamkeit entnehmen, welche als Kriterien auch für die Thatsachen gelten dürfen:

1) Die Wirksamkeit Jesu bezweckt die Stiftung des von den Propheten verkündigten Königreiches Gottes, dessen Wesen in der Hingabe der Persönlichkeit an Gott zum Zwecke der Herstellung des Sohnesverhältnisses mit ihm und der daraus hervorgehenden sittlichen Gerechtigkeit unter den Menschen besteht (Mc. 1, 15; Lc. 10, 23 f.; Mt. 5, 9 u. 45; 6, 33; 11, 11—14).

2) Diesen Zweck erreicht Jesus dadurch, dass er die in seiner eignen Person vorbildlich dargestellte Gottessohnschaft und Gerechtigkeit durch sittliche Einwirkung auch in Andern herstellt (Mt. 5, 10 f.; 11, 25—30; 23, 8—11).

3) Soweit die sittliche Gerechtigkeit in Gesetz und Propheten zum Ausdrucke

5) Diejenigen Erzählungen in unseren Evangelien, welche den Character des Ausserordentlichen und Wunderbaren tragen, unterliegen wie alle geschichtlichen Berichte der Beurtheilung nach den Gesetzen der Psychologie, Physik und Geschichte und zwar um so mehr, als der Begriff des Wunders über den Prozess des Geschehens nichts aussagt, Jesus nach der Ueberlieferung seiner Wunderthätigkeit selber Grenzen gezogen und dieselbe an psychologische Bedingungen geknüpft hat [1]).

---

kommt, schliesst Jesus sich denselben an; wo dies aber nicht der Fall ist, verhält er sich zu ihnen ausscheidend, umbildend und vollendend; dagegen negirt er die Geltung der traditionellen, von den Pharisäern vertretenen und auf den äusseren Cultus gerichteten Religiosität (Mt. 5, 17; Mc. 12, 29—31; 2, 21 f.; 27 f.; 7, 3 u. 15).

4) Gleichwohl entbindet Jesus sich selber und seine Jünger von der Beobachtung der herrschenden cultischen Sitten nur soweit, als sie der Anwendung des neuen Princips hinderlich sind, wogegen er die praktische Durchführung desselben der Zukunft überlässt (Mt. 6, 17 f.; 23, 23; Mc. 2, 20; 3, 4; Mt. 11, 29).

5) Seine und seiner Apostel Wirksamkeit beschränkt er im Allgemeinen auf Israel und stellt dieses in den Mittelpunkt der religionsgeschichtlichen Entwicklung; doch erwartet er von der Zukunft die Ausbreitung des Christenthums auch unter den Heiden (Mc. 7, 27; Mt. 10, 5 f.; Mc. 14, 9).

6) In der Art des Wirkens, insbesondere des Unterrichts, waltet bei Jesus ein Unterschied ob je nach der Empfänglichkeit und Fähigkeit der Personen, für welche sie bestimmt sind, daher er nur seinen Jüngern seine Tendenzen ganz und unverhüllt mittheilt (vgl. S. 63 f.).

7) Die vollkommene Herstellung des Königreiches Gottes erwartet Jesus in naher Zukunft, indem er alsdann wiederzukehren gedenkt, um die Gerechten zu einem vollendeten Gottesstaate zu vereinigen (Mc. 8, 38; 9, 1; 13, 26; 14, 25 u. 62; Mt. 20, 6; Lc. 13, 25).

1) Die Berechtigung, die wunderbaren Erzählungen der Evangelien nach den Gesetzen des Geschehens zu kritisiren, ergibt sich, abgesehen von der erfahrungsmässigen allgemeinen Gültigkeit derselben, aus dem Character der Evangelien selbst, in denen die vergleichende Evangelienkritik das Vorhandensein mythischer Bestandtheile ebenso evident nachzuweisen vermag, wie dies die historische Kritik in andern Schriften des Alterthums thut. Auch der Begriff des Wunders steht dem keineswegs entgegen. Da nämlich das Alterthum, insbesondere auch das hebräische, keine allgemeinen Naturgesetze kennt, sondern sich den Bereich des Geschehens im Allgemeinen unbegrenzt denkt, so verbindet es mit dem Begriffe des Wunders auch nicht die Vorstellung des Ueber- oder Widergesetzlichen, wie dies die moderne Anschauung thut, von demjenigen Theile der biblischen Erzählungen, welche notorisch diesen Character tragen, ausgehend; denn die betreffenden biblischen Ausdrücke bezeichnen theils ein sichtbares Merkmal für etwas

6) Diejenigen Stoffe in unseren Evangelien, welche als Product der Sage und Dichtung erscheinen, sind nach den Grund-

nicht unmittelbar Wahrnehmbares, wie die Messianische Würde Jesu (Zeichen: 1 Mos. 17, 11; 2 Mos. 4, 8; 1 Sam. 10, 7; Mc. 13, 4 ff.; 1 Cor. 1, 22; Mt. 16, 1 vgl. 12, 28; 11, 3 ff.), theils das im besonderen Masse Bemerkenswerthe (2 Mos. 7, 3; 5 Mos. 28, 46; Ps. 71, 7; Mc. 13, 22), theils das Staunen oder Bewunderung Erregende (2 Mos. 15, 11; Ps. 77, 12 ff.; Mt. 21, 15; 2 Cor. 11, 14; Apk. 17, 6), theils die aussergewöhnliche Kraftäusserung (Kraft: Jes. 33, 13; Ps. 145, 11; Mc. 6, 2; Lc. 5, 17; 1 Cor. 12, 6). Demgemäss ist die Bezeichnung eines berichteten Vorganges als Wunder kein Merkmal seiner Ungesetzmässigkeit und Ungeschichtlichkeit, aber ebensowenig verbietet sie auch, denselben der Kritik nach den Gesetzen des Geschehens zu unterziehen. Daher hat sich die Kritik auf diesem Gebiete wie vor falscher Gläubigkeit, so nicht minder vor einem vagen Scepticismus zu hüten, denn dass im Leben der ersten Christen und Jesu selbst aussergewöhnlich psychisch-somatische Erscheinungen vorkamen, hat sich uns schon oben (§ 1) als zweifellos erwiesen, geht aber auch aus authentischen Aeusserungen Jesu hervor (Mt. 11, 20 ff.; 12, 28; Lc. 10, 17 ff.; 13, 32). Es wäre aber ein sehr unwissenschaftliches Verfahren, an die bezüglichen Berichte den Massstab des alltäglichen Geschehens anzulegen, statt sie nach solchen Analogien, welche von den Höhenpunkten des Menschenlebens hergenommen sind, zu beurtheilen. — Die ausgesprochenen Grundsätze werden aber unterstützt durch folgende Beobachtungen aus kritisch hinlänglich sicheren Aeusserungen Jesu:

1) Nach authentischen Aeusserungen Jesu, welche sich nur auf Heilungen, insbesondere sogenannter Besessenen, erstrecken, sind die Wunder als psychische Erscheinungen zu betrachten, auf Seiten des sie Verrichtenden eine specifische Begabung dazu, auf Seiten dessen, an dem sie vollzogen werden, eine bestimmte psychische Empfänglichkeit für den aufzunehmenden Impuls voraussetzend, denn er schreibt auch seinen Jüngern und den Schülern der Pharisäer die Fähigkeit des Wunderthuns zu (Lc. 10, 17—20; Mc. 9, 38 f; Mt. 12, 27), und fordert lebendiges Vertrauen als Bedingung des Erfolgs (Mc. 5, 34).
2) Jesus stellt seine eignen Wunder durchaus unter ethische Gesichtspunkte, denn sie entspringen nach ihm aus dem Besitz des göttlichen Geistes (Mc. 3, 29 f.; Mt. 12, 28; vgl. 1 Cor. 12, 7 ff.), sie haben den Zweck, die Hemmnisse des geistigen Lebens zu entfernen (Mt. 12, 43 ff.; vgl. 11, 2—5; Lc. 10, 17 ff.) und kommen daher auch nur durch den religiös-ethischen Impuls der Persönlichkeit Jesu und seines Princips zu Stande (Mc. 5, 34; Mt. 12, 28).
3) Alle Wunder, welche diesen Character nicht tragen, sondern vermöge ihrer Abnormität zur Beglaubigung seiner Würde dienen sollen, lehnt Jesus entschieden ab (Mt. 16, 1—4; Lc. 11, 30—32; vgl. 1 Cor. 1, 22), überhaupt aber sind ihm seine Wunder im Verhältniss zu den grossen Geisteswundern des neu erwachten Lebens (Mt. 11, 5; 16, 3) etwas Secundäres (Mt. 16, 4; Lc. 16, 31 vgl. 1 Cor. 12, 28).

Alle diejenigen Wundererzählungen, welche diesen Merkmalen widersprechen, sind mithin dem eignen Bewusstsein Jesu fremd und ihre Ausscheidung aus seiner Geschichte ist daher eine Forderung seines eignen Wesens.

sätzen, welche überhaupt für die Kritik solcher Stoffe gelten, zu beurtheilen und zu deuten. Da dieselben aber nicht die Substanz unserer Evangelien ausmachen, sondern nur zusätzlich darin vorhanden sind, wie unsere bisherige Untersuchung gezeigt hat, so sind sie zugleich darauf anzusehen, ob sie eine geschichtliche Unterlage besitzen, welche für die Geschichte Jesu verwerthet werden kann.

Wenden wir diese kritischen Grundsätze auf unsere Evangelien an, so entdecken wir in denselben eine Anzahl ungeschichtlicher Stoffe, *deren Art und Character wir uns im Folgenden vergegenwärtigen wollen.* Der heutige Sprachgebrauch pflegt dieselben kurzweg als Mythen zu bezeichnen. Da aber der Mythus durch Umwandlung von Vorstellungen und Ideen in Geschichte entsteht, so ist dieser Ausdruck nicht umfassend genug und wir müssen ihm als weitere Kategorien mindestens noch die geschichtliche Sage d. h. die mythische Umbildung geschichtlicher Stoffe, die tendenziöse Erdichtung und den historischen Irrthum zur Seite stellen. Nach den vorliegenden Fällen lassen sich aber speciell folgende Arten ungeschichtlicher Stoffe unterscheiden:

1) Geschichtliche Irrthümer, herbeigeführt durch Missverständnisse, Verwechslungen und Gedächtnissfehler der mündlichen Ueberlieferung. Dahin gehört z. B. die Angabe, dass Jesus sich bei seinem Einzuge in Jerusalem zweier Esel bedient habe (Mt. 21, 5; vgl. dagegen Mc. 11, 2 ff.), herbeigeführt durch falsches Verständniss der prophetischen Stelle Sach. 9, 9, die Identificirung des Zöllners Levi mit dem Apostel Matthäus (Mt. 9, 9 vgl. Mc. 2, 14), veranlasst durch verkehrte Auffassung der Aufforderung „Folge mir“ als Berufung zum Apostelamte, und die Annahme des Lucas, dass Quirinius noch zur Zeit Herodes des Grossen Statthalter von Syrien gewesen und damals eine Schatzung in Palästina vorgenommen habe (Lc. 1, 5; 2, 2), was durch die Geschichte widerlegt wird.
2) Verschiedene Erzählungen werden combinirt und als Eine dargestellt, oder es wird umgekehrt ein und dieselbe Begebenheit verdoppelt. Dahin sind zu rechnen die Heilung der beiden Besessenen zu Gadara (Mt. 8, 28), welche, wie die Uebereinstimmung der Texte zeigt, durch Zusammen-

ziehung der beiden Erzählungen Mc. 1, 21 ff. und 5, 1 ff. entstand, die Geschichte von der grossen Sünderin (Lc. 7, 36 ff.), worin eine von Lucas in C vorgefundene Erzählung mit der Salbungsgeschichte aus A (Mc. 14, 3 ff.) vereinigt ist, die doppelte Aussendung von Jüngern bei Lucas (9, 1 ff.; 10, 1 ff.) entstanden aus falscher Unterscheidung zweier ein und dieselbe Begebenheit betreffender Berichte aus A (Mc. 6, 7 ff.) und B, und die doppelte Speisungsgeschichte bei Marcus (6, 30 ff. u. 8, 1 ff.), offenbar zwei Variationen ein und desselben Themas.

3) Zustände und Wirkungen werden in der Tradition gesteigert und Aussprüche weiter ausgeführt. So die Zahl der Krankenheilungen (vgl. Mt. 15, 30 f. mit Mc. 7, 32—37) und der Seelenkampf Jesu in Gethsemane (vgl. Lc. 22, 24 mit Mc. 14, 33), die Rede Jesu über das Endgericht (Mt. 25, 41 ff.), wahrscheinlich theilweise eine weitere Ausführung von Mc. 13, 27; 3, 33 f. und die Parabel Mt. 22, 2 ff., eine Erweiterung derjenigen Lc. 14, 16 ff.

4) Gleichnissreden Jesu werden in Thatsachen umgewandelt. So wird die Vergleichung der Wirkung der Verkündigung des Evangeliums mit einem Fischfange (Mc. 1, 17) und des Reiches Gottes mit einem Fischnetze (Mt. 13, 47) bei Lucas zu der Erzählung von dem grossen Fischzuge des Petrus (Lc. 5, 1 ff.), ein Gleichniss Jesu von der zureichenden Kraft des Evangeliums, das der Wahrheit bedürftige Volk mit dem Brode des höhern Lebens zu speisen (Mc. 6, 34; Mt. 5, 6) zu der Erzählung von der Speisung des Volkes durch Brodvermehrung (Mc. 6, 39 ff.), die Bezeichnung der sittlich verkommenen Israeliten als Krüppel, Lahme, Blinde und Todte (Lc. 4, 21; Mt. 8, 22) zu der Vorstellung von entsprechenden leiblichen Gebrechen, welche dann Jesus heilt (Lc. 7, 21 f.).

5) Die Verwandlung geistiger Thatsachen aus dem Leben Jesu in physische. Dahin gehört die Erzählung des Matthäus und Lucas von der Entstehung Jesu durch göttliche Zeugung, welche aus seiner ethischen Gottessohnschaft (vgl. Joh. 1, 13) eine physische macht (Mt. 1, 18; Lc. 1, 35; 3, 23 vgl. 38), die Erzählung von der Himmelsstimme, welche Jesus seiner Gottessohnschaft und des göttlichen Wohlgefallens vergewissert und eine innere Thatsache des Bewusst-

seins zu einer äusseren Kundgebung macht (Mt. 3, 16), sowie diejenige von der Versuchung Jesu durch den Satan (Mt. 3, 4 ff.), welche seine innere Anfechtung durch die geistigen Mächte der Zeit als objectiven Vorgang darstellt.

6) Erkenntnisse der ersten Christenheit von der Bedeutung Jesu und seiner Wirksamkeit werden durch äussere Thatsachen symbolisirt und als solche in sein Leben eingetragen. Hierher ist zu rechnen die Erzählung von der Verklärung Jesu (Mc. 9, 2 ff.), welche seine Herrlichkeit im Verhältniss zu Moses und Elias darstellt, das Zerreissen des Vorhanges im Tempel (Mc. 15, 38), welche die Thatsache symbolisirt, dass durch seinen Tod Allen der Zugang zu Gott geöffnet sei (vgl. Hebr. 9, 8) und die Auferstehung der verstorbenen Frommen bei dem Tode Jesu (Mt. 27, 52 f.), eine symbolische Darstellung des Gedankens, dass er auch für die alttestamentlichen Frommen die Auferstehung und das Leben sei (vgl. Joh. 11, 25 f.).

7) Ebenso werden Begebenheiten, Zustände und Einrichtungen der ältesten Christenheit als schon durch Jesus vorausgesagt oder begründet dargestellt. So die Details der Vorhersagung der Zerstörung Jerusalems bei Lucas (19, 43 f.) und die geweissagte andauernde Occupation desselben durch die Heiden bei demselben (21, 24) so wie die förmliche Einsetzung der Taufe und des Abendmahls durch Jesus (Lc. 22, 19, vgl. dagegen Mc. 14, 22 ff.; Mt. 26, 26 ff.; 28, 19).

8) In historische Berichte werden ideale Züge eingetragen, welche nach der Weise der antiken Sage den ethisch über die Menschen Hervorragenden auch mit übermenschlichen psychischen Kräften ausrüsten, ihn auch die Natur beherrschen oder seine Grösse auch durch Naturerscheinungen offenbar werden lassen. Beispiele dazu sind die Stillung des Seesturmes durch Jesus (Mc. 4, 39), das Erkennen entfernter Begebenheiten (Mc. 11, 2 ff.), die Verfluchung des Feigenbaums (Mc. 11, 20) und die Finsterniss bei dem Tode Jesu (Mc. 15, 33).

9) Desgleichen werden Züge des alttest. Messiasbildes oder solche aus dem Leben grosser alttest. Theokraten in die Geschichte Jesu eingetragen. So seine Geburt in Bethlehem (Mt. 2, 1 ff. nach Micha 5, 1), die Huldigung, welche

Heiden dem Neugeborenen darbringen (ebend., nach Stellen aus Jesaias), die Vorausverkündigung der Geburt Jesu (Lc. 1, 26 ff., nach Richt. 13, 3 ff.) und der Lobgesang der Maria (Lc. 1, 46 ff., nach 1 Sam. 2, 3 ff.).

10) Im Interesse religiöser, apologetischer oder kirchenpolitischer Tendenzen werden Aenderungen an dem ursprünglichen Texte vorgenommen oder Begebenheiten erdichtet. Dahin ist zu rechnen die Veränderung des Ausspruches Mc. 2, 21 f. durch Lucas (5, 39), die Erzählung von der Grabeswache (Mt. 27, 62 ff.), die dem Petrus gewordene Verheissung Mt. 16, 18 f. und die Aussendung der Zwölfe auch an die Heiden (Mt. 28, 19).

§ 4. Die Evangelienerklärung.

Nicht minder wichtig als die Evangelienkritik ist für die richtige Erfassung der Geschichte Jesu die Erklärung der Evangelien nach wissenschaftlichen Grundsätzen. Liefert doch die Geschichte der Evangelienerklärung Beispiele genug dazu, wie falsche Grundsätze der Auslegung die Einsicht in den innern und äussern Verlauf der Geschichte Jesu gradezu verschliessen und seiner Persönlichkeit entweder alles geschichtliche Leben benehmen oder sie durch flache Deutungen in die Alltäglichkeit herabziehen oder dadurch, dass sie die Aufgabe verkennen, die einzelnen Momente seines Lebens in den Zusammenhang des Ganzen und seiner geschichtlichen Bedingungen zu stellen, zu schiefen und widersprechenden Ausdeutungen führen. Wir werden daher, indem wir im Uebrigen die wissenschaftlichen Principien der Auslegung voraussetzen, hier diejenigen Gesichtspunkte besprechen, welche für die Evangelienerklärung von entscheidender Wichtigkeit sind.

Schon ein oberflächlicher Einblick in die Evangelien lehrt, dass dieselben ihrer Grundlage nach nicht nur selber *Producte des hebräischen Geistes* sind, sondern dass sie auch Jesus und seine Wirksamkeit nach treuer geschichtlicher Erinnerung, wie sich uns oben ergeben, auf denselben Boden stellen, derart dass sein Leben mit den Farben alttest. Religiosität geschildert wird. Demnach beschränkt Jesus seine historische Wirksamkeit auf

Israel, knüpft an das Gesetz und die Propheten an, sich selber für den Vollender derselben erklärend (Mt. 5, 7), und zeigt eine ganz an der alttest. Literatur genährte Art der Anschauung und Rede. Es ergibt sich daraus für die Auslegung die Nothwendigkeit, nicht bloss die Erzählung der Evangelisten in hebräischem Geiste aufzufassen und nach Massgabe hebräischer Anschauungsweise zu erklären, sondern insbesondere auch die Wurzeln der Anschauung Jesu, wie sie sich in seinen Reden ausspricht, in den kanonischen und nachkanonischen Schriften der Israeliten, welche letztern, wenn sie auch nicht direct citirt werden, dennoch die geistige Atmosphäre characterisiren, in der Jesus athmete, zu suchen und auf dieser Grundlage den Sinn und die Tragweite seiner Aeusserungen zu erforschen[1]). Aber auch für die Auffassung des einzelnen Ausdrucks (man denke nur an die hebräischen Begriffe Fleisch, Herz, Leben und Tod) wie für die grammatischen Wortverhältnisse gilt diese Regel, da das griechische Idiom des neuen Testaments hebräische Färbung zeigt. Auch die Uebersetzung wird diesem Sachverhalte dadurch Rechnung tragen müssen, dass sie die Eigenthümlichkeit der hebräischen Anschauungsweise und Sprache, soweit es sich mit der deutschen Ausdrucksweise verträgt, wiedergibt.

Ein zweiter Punkt, der bei der Evangelienerklärung wohl zu berücksichtigen ist, ist der *poetische Character der Anschauung und Diction,* insbesondere in den Reden Jesu. Wie die hebräische Literatur überhaupt nicht zur Ausbildung einer von dem reflectirenden Verstande beherrschten Prosa gelangt ist, sondern der Phantasie und dem Gemüthe einen grossen Antheil gestattet, so hat sie auch in der Rede eine Form angenommen, welche die Mitte hält zwischen Prosa und Poesie, so zwar dass die ungebundene Rede da, wo es der Stoff mit sich bringt, in gebundene übergeht. Diese Eigenthümlichkeit, welche sich fast bei sämmtlichen Propheten findet, kehrt auch bei Jesus wieder, nur dass sie hier in Folge der Uebersetzung vielfach verwischt worden ist und nur noch hier und da deutlich hervortritt. Wie nun die Form der hebräischen Poesie auf symmetrischer Anordnung (Parallelismus) der Gedanken statt der

1) Näheres findet sich in meinen Beiträgen zur biblischen Theologie 1865, 68, 72, welche die Wurzeln der Cardinalideen Jesu, der Idee des Vaters, des Menschen und des Reiches Gottes bis in ihre Anfänge verfolgen.

Worte und Silben beruht, derart dass entweder derselbe Gedanke in anderer Form wiederholt oder mit einem ergänzenden Zusatz versehen oder erst positiv und dann negativ ausgedrückt oder in anderer Richtung verfolgt wird oder einen Gegensatz erhält, so findet sich Aehnliches auch in den Reden Jesu. Am evidentesten ist dies in dem Ausspruche (Lc. 11 9 ff.)

Bittet, so wird euch gegeben,
Suchet, so werdet ihr finden,
Klopfet an, so wird euch aufgethan!

Aber auch in den Seligpreisungen ist der Parallelismus nicht zu verkennen, während anderwärts, wie z. B. in dem vielfachen Wehe über die Pharisäer (Mt. 23, 13 ff.) sich die Rede im Uebergange zur Prosa befindet. Der poetischen Diction entspricht aber auch der grosse Reichthum an Bildern, der sich bei Jesus findet. Selbst die Grundbegriffe seines religiösen Gedankenkreises sind in Bilder gefasst, wie die Ausdrücke Vater und Sohn, König, Königreich Gottes, welche der Vorstellung einer Familie und eines Volkes (Staates) Gottes entsprechen, zeigen, und zwar ist dieser Bilderreichthum so gross, dass es uns mitunter schwer fällt, dieselben in ihre Details zu verfolgen. Demgemäss haben wir uns davor zu hüten, die Aussprüche Jesu als Lehren, d. h. als verstandesmässig entwickelte Wahrheiten aufzufassen. Nur selten finden sich bei ihm dialectische Ausführungen; meistentheils dagegen sind seine Reden der lebendige, individuelle, zeitlich und örtlich bestimmte Ausdruck für religiöse Ideen, Erfahrungen und Gemüthsstimmungen und werden nur so aufgefasst verständlich, während sie, als abstracte Wahrheiten und als Glieder eines Lehrsystemes betrachtet, sich dem Verständnisse gradezu verschliessen. Dies gilt insbesondere auch von denjenigen seiner Reden, welche sich auf die Zukunft richten. Wollte man diese als Lehre Jesu auffassen, so würde sich gegen ihn der Vorwurf der ungezügelten Schwärmerei erheben lassen, wozu doch sonst bei ihm keine Veranlassung ist. Anders dagegen, wenn wir die betreffenden Aussprüche nach Massgabe der hebräischen Prophetie, als deren Fortbildung sie sich ohnehin erweisen, ansehen. Sie erscheinen dann als der durch die Phantasie vermittelte Ausdruck für religiöse Ideen, so zwar dass sich diese zu unmittelbarer, noch nicht durch die Reflexion unterbrochener Einheit zusammenschliessen, daher sich auf sie

der Begriff des Mythus anwenden lässt. So aufgefasst erscheinen sie uns als Erzeugnisse eines nach der Verwirklichung eines grossen Weltideales sich heiss sehnenden Geistes, der darum auch den Trieb empfindet, dies Ideal sich und seinen Jüngern vorstellig zu machen, und wenn wir uns daher auch nicht ihren concreten Inhalt aneignen können, so doch die zu Grunde liegende Tendenz. Die rhetorischen Formen aber, deren sich Jesus in seinen Reden bedient, sind hauptsächlich folgende:

1) Der Spruch, wofür ihm die ältere hebräische Literatur, insbesondere die salomonische Spruchsammlung und Jesus Sirach, Vorbilder darbot, der als These gefasste Ausdruck für eine religiöse oder ethische Wahrheit, sei es mit oder ohne weitere Ausführung, einzeln oder zu Spruchreihen verbunden. Beispiele sind Mt. 7, 12; Mc. 3, 35; Mt. 7, 1 ff.; 5, 3 ff.; Lc. 11, 9 ff.
2) Das Sprichwort, eine allgemeine Lebenserfahrung in volksthümlicher Form, sei es dass dieselbe dem Volksmunde entlehnt oder neu formulirt wird. Vgl. Mt. 13, 12; Lc. 17, 37 b. Vorbilder dazu finden sich 1 Sam. 10, 12; Ez. 16, 44 und in den Sprüchen Salomos.
3) Das Beispiel, auch wohl ungenau als Gleichniss bezeichnet (Lc. 18, 9), die Veranschaulichung einer Wahrheit durch eine Erzählung, sei es dass dieselbe aus dem Leben gegriffen oder erfunden ist. Beispiele dazu sind Lc. 10, 30 ff.; 18, 10 ff. Alttest. Vorbilder sind selten (vgl. 2 Sam. 12, 1 ff.).
4) Das Gleichniss (Parabel), die symbolische Darstellung einer Wahrheit durch einen erdichteten Vorgang aus dem Natur- oder Menschenleben, von Jesus besonders häufig und in mustergültiger Weise gebraucht. Die Parabel ist aber nicht zu verwechseln mit der Allegorie, der symbolischen Darstellung von Zuständen und Vorgängen des geistigen Lebens durch parallele sinnliche Gegenstände und Handlungen, wobei jedes Moment sein sinnliches Gegenbild bekommt (vgl. Joh. 15, 1—8; Gal. 4, 22 ff.), während bei der Parabel die Symbolik in der Erzählung als Ganzem liegt. Ist daher auch der Unterschied zwischen der Parabel und der Allegorie ebenso fliessend wie zwischen jener und dem Beispiele (vgl. z. B. Mc. 4, 3 ff.; Mt. 18, 24 ff.), so führt doch die Auffassung der Parabel als ausgebildeter Allegorie zu willkür-

lichen und die Schönheit des Gleichnisses zerstörenden Ausdeutungen, wozu die Kirchenväter zahlreiche Beispiele liefern. Vorbilder zu Gleichnissen finden sich im alten Testament ziemlich zahlreich und hat Jesus einzelne Züge aus ihnen entlehnt (vgl. Jes. 5, 1—7; 28, 23—27; Ez. 17, 23; Richt. 9, 8 ff.; 2 Kön. 14, 9).

Die poetische Färbung der Reden Jesu wird aber in nicht geringem Grade erhöht durch den vielseitigen Gebrauch von rhetorischen Figuren. An Reichthum und Kühnheit derselben steht Jesus den begabtesten hebräischen Schriftstellern gleich, ja er übertrifft diese wenigstens an Gewalt des darzustellenden Gedankens. Dabei zeigt er im bildlichen Ausdruck und Gleichniss eine so sinnige und feine Beobachtung des Natur- und Menschenlebens, dass er darin als unübertroffen gelten darf. Nur eine Auslegung, welche nicht den Massstab der Lehre und des theologischen Dogmas, sondern der poetischen Anschauung und Diction anlegt, wird hier ihrem Gegenstand gerecht und bleibt davor bewahrt, den Schmelz der Poesie, der auf diesen Gebilden eines poetisch begabten Geistes liegt, mit rauher Hand zu zerstören.

Für die richtige Erklärung der Reden Jesu ist aber auch ein anderer Punkt von Belang, der nicht selten übersehen wird, die *Beachtung des Unterschiedes nämlich, welchen er zwischen den verschiedenen Klassen seiner Hörer macht.* Anders redet er zu den Pharisäern als zu den Zöllnern und Sündern, anders zu der Masse des Volks als zu seinen Jüngern. Seine Reden zeigen hierin ganz den Character des pädagogischen Wirkens. So spricht er zu den Volkshaufen, die ihn umgeben, in Gleichnissen und erklärt dabei gradezu, dass er es deshalb thue, weil sie nicht fähig seien, die Geheimnisse des Himmelreiches ohne Bild aufzunehmen (Mc. 4, 11), während er seinen Jüngern seine Gedanken meistentheils unverhüllt mittheilt; so verbietet er den letzteren das eidliche Gelübde gradezu (Mt. 5, 34—36), während er das Volk nur vor der sophistischen Auslegung der Eidesformeln warnt (Mt. 23, 26 ff.); so hebt er den Pharisäern gegenüber in seiner Rede über die Ehescheidung nur den Widerspruch dieser mit der Idee der Ehe hervor, ohne die Scheidung gradezu zu verwerfen, wohl aber thut er dies gegenüber seinen Jüngern (Mc. 10, 1—12); so warnt er das Volk nur

vor den groben Auswüchsen des Pharisäismus (Mt. 23), wie z. B. davor, über der Zahlung des Zehnten an den Tempel das Sittengesetz aus den Augen zu verlieren (V. 23), während seine ethische Gesetzgebung, wie er sie den Jüngern vorträgt, in scharfem Gegensatze zu den pharisäischen Grundsätzen überhaupt steht (Mt. 5, 20 ff.) und er die Jünger principiell von der Tempelsteuer eximirt (Mt. 17, 25 f.); so spricht er dem Volke gegenüber den Unwerth der Reinigungsgesetze nur verhüllt und mit der Aufforderung aus: Wer Ohren hat, der höre! (Mc 7, 15 f.); so sucht er die Sünder und Zöllner vorzugsweise zur Erkenntniss der vergebenden Liebe Gottes zu führen (Lc. 7, 47—50; 19, 9 f.), während er den auf ihre äusserliche Gesetzlichkeit pochenden Pharisäern das göttliche Gericht verkündet (Lc. 16, 15; Mt. 23, 33 ff.). Und so hat überhaupt die Auslegung auf die concrete Beziehung der Reden Jesu zu verschiedenen Hörern, Richtungen, Zuständen und Einrichtungen, wie auf die geschichtlichen Situationen, unter deren Eindruck er redet, zu achten, da sich nur so ein lebendiges Bild von seiner Wirksamkeit ergibt und eine geschichtliche Erfassung seiner reformatorischen Ideen möglich wird, wogegen die unterschiedslose Auffassung der Aussprüche als Momente eines Lehrsystems die Einsicht in seine Anschauungsweise und die treibenden Ideen seiner Thätigkeit verschliesst.

Soll aber diese Einsicht zugleich zur Erkenntniss der reformatorischen Wirkungen des Christenthums führen und so die Wirksamkeit Jesu als grosser Wendepunkt in der Culturgeschichte der Menschheit erscheinen, wie sie es nach unseren obigen Nachweisungen thatsächlich ist, so hat die Erklärung der Evangelien zugleich ihr Augenmerk auf den *Gegensatz zwischen der Weltanschauung Jesu und den Zuständen, Institutionen und herrschenden Vorstellungen der alten Welt* zu richten. Schon ein oberflächlicher Blick auf einzelne Aussprüche Jesu, wie sein Urtheil über die jüdischen Reinigungsgesetze und den Sabbath, über die Ethik des Mosaischen Gesetzes (in der Bergpredigt), über das heidnische Streben nach Herrschaft muss zu der Erkenntniss führen, dass hier die Anfänge tiefgehender Reformen in Religion, Sitte und Recht vorliegen; eine eingehende Betrachtung aber lehrt, dass wir uns hier überhaupt auf dem Boden einer neuen Weltanschauung befinden, deren einzelne

Momente ebensoviel Keime zu einer Neugestaltung der menschlichen Cultur darstellen, welche, sich langsam entfaltend, ihren Einfluss über ganze Zeitalter der Menschengeschichte erstrecken. Dies im einzelnen nachzuweisen, ist eine Aufgabe, deren sich die Auslegung bis jetzt weniger angenommen hat, als es die Wichtigkeit der Sache für die Religions- und Culturgeschichte wie für eine richtige Werthschätzung der Wirksamkeit Jesu erheischt.

Von Belang für die richtige Erfassung der einzelnen Momente der Geschichte Jesu ist endlich auch die *Einsicht in die entscheidenden Wendepunkte* derselben. Denn wenn auch die öffentliche Wirksamkeit Jesu allem Anschein nach nur einige Jahre gedauert hat, so zeigt dieselbe doch einen so reichen Wechsel der Situationen, der Stimmungen der mitwirkenden Personen und seines eigenen innern Lebens, dass wir ohne Zwang bestimmte Perioden darin unterscheiden können. Man hat daher mit Recht von einer Entwicklung Jesu auch in der Periode seiner öffentlichen Thätigkeit geredet. Nur darf dies nicht so verstanden werden, als habe in dieser Zeit noch ein Umschwung in seiner Denkweise stattgefunden; denn dagegen spricht die Kürze der Zeit, die Schnelligkeit, mit der sich die Thatsachen vollziehen und die Reife seines Wesens bei seinem Auftreten; vielmehr darf diese Entwicklung nur aufgefasst werden als eine Entfaltung der ihn leitenden Principien, herbeigeführt durch die Wechselwirkung seines innern Lebens mit dem Verlaufe der äussern Thatsachen. So ist es namentlich eine grundlose Annahme, dass Jesus zu Anfang einen friedlichen Verlauf seines Lebens und eine volle Verwirklichung seiner Pläne in der Gegenwart vorausgesetzt habe, dann aber durch das Misslingen seiner Bestrebungen dazu gelangt sei, die Verwirklichung seiner Ideen in die Zukunft zu verlegen. Tritt doch der Gedanke an eine gewaltsame Katastrophe zu früh bei ihm auf, als dass er diese Voraussetzung gemacht haben könnte, und nur das ist daher an dieser Behauptung richtig, dass bei ihm die Ahnung eines gewaltsamen Endes der Natur der Sache nach anfangs eine unbestimmte ist und erst allmählig unter dem Eindruck der wachsenden Feindschaft seiner Gegner zum Gefühl eines göttlichen Verhängnisses wächst. Ueberblicken wir nun den Verlauf des Lebens Jesu, so ergeben sich darin folgende entschei-

denden Wendepunkte: Erstlich die Wahl der Apostel (Mc. 3, 13 ff.), der dann eine längere, für die neue Religion grundlegende Wirksamkeit in Galiläa folgt; sodann das Bekenntniss der Jünger, dass Jesus der Messias sei und die nachfolgende Verkündigung seines Leidens (Mc. 8, 27 ff.), womit zugleich der wachsende Conflict mit seinen Gegnern an den Tag tritt; darauf der Uebertritt Jesu nach Judäa zu erweiterter Wirksamkeit (Mc. 10, 1); dann der Einzug in Jerusalem (Mc. 11, 1 ff.), womit sein tödtlicher Kampf mit der Hierarchie beginnt; endlich seine Gefangennehmung (Mc. 14, 43 ff.), welche die Katastrophe einleitet. Demgemäss können wir folgende Perioden in der Geschichte Jesu unterscheiden:

I. Die vorbereitende Wirksamkeit Johannes des Täufers,
II. Die Anfänge der Wirksamkeit Jesu in Galiläa,
III. Die Grundlegung des Christenthums in Galiläa,
IV. Der Abschluss der Wirksamkeit Jesu in Galiläa,
V. Die Wirksamkeit Jesu in Judäa,
VI. Der Kampf Jesu mit der Hierarchie in Jerusalem,
VII. Die Katastrophe.

Eine genaue *Chronologie* für diese Perioden herzustellen ist unmöglich. Allerdings lässt sich nach dem, was wir oben (S. 3 u. 5) bezüglich der Zeit des Todes Johannes des Täufers und der Abberufung des Pilatus fanden, dass nämlich der erstere in das Jahr 34 n. Chr., die letztere in das Jahr 36 und zwar in den Anfang desselben (vgl. Jos. Alterth. 18, 4, 1) fällt, schliessen, dass Jesus am Passah des J. 35 gekreuzigt wurde; ferner erhellt aus Mc. 8, 28, dass der Tod des Täufers in die dritte der genannten Perioden fällt; ausserdem finden sich in den Erzählungen der Evangelisten Spuren von bestimmten Jahres- und Festzeiten, wie denn Mc. 2, 23, aus der zweiten Periode der Geschichte Jesu, auf den Monat April, wo das Getreide hoch stand, Mt. 17, 24, aus der vierten Periode, auf den Monat März des folgenden Jahres, wo die Einsammlung der Tempelsteuer stattfand, Lc. 13, 1, ebenfalls aus der vierten Periode, wegen der Stellung der Erzählung im Texte, auf das folgende Laubhüttenfest hinweist. Allein von da ab bis zum nächsten Passah fehlen die Andeutungen, und ebenso lässt sich nicht genau ausmachen, wie lange die Zeit von dem Mc. 2, 23 ff. Erzählten bis rückwärts zu der Taufe Jesu auszudehnen sei. Wenn daher

auch (da die erwähnte Einsammlung der Tempelsteuer nicht die unmittelbar vor das letzte Passah Jesu fallende sein kann, sondern wegen Lc. 13, 1 und wegen der grösseren Zahl der noch in diesen Zeitraum gehörenden Stoffe in das Jahr vorher gehören muss, was vor Mc. 2, 23 fällt aber schwerlich mehr als einige Monate umfasst) die Thätigkeit Jesu in die Zeit vom Anfange des Jahres 33 bis zum April des Jahres 35, die des Johannes, die nach der Schilderung des Josephus und der Evangelien ebenfalls nur von kurzer Dauer gewesen ist, in die Jahre 32—34 gesetzt werden kann: so ist dies doch weder ein ganz festes Resultat, da nur die Jahre 35 und 34 als sicher betrachtet werden können, noch lässt sich dieser Zeitraum chronologisch in befriedigender Weise zerlegen; denn das Evangelium Johannis kann hierbei deshalb nicht zur Ergänzung der Angaben dienen, weil dasselbe überhaupt keine kritische Sicherheit bietet, wie denn auch seine Andeutung über den Anfang der Wirksamkeit Jesu gleich der des Lucas, dem er gefolgt zu sein scheint, nicht stichhaltig ist [1]). Nur als sehr wahrscheinlich können wir es daher

1) Nach einer Notiz bei Joh. 2, 20, wonach damals bereits 46 Jahre an dem Tempel gebaut wurde (beendigt wurde der Bau nach Jos. Alterth. 20, 9, 7 im J. 64 n. Chr.), fiel das Auftreten Jesu, da nach Alterth. 15, 11 der Umbau des Tempels im J. 735 a. u. c. begann, in das J. 781 d. h. 27 n. Chr. Dies stimmt freilich mit Lucas, welcher 3, 1 Johannes und Jesus im J. 15 des Kaisers Tiberius d. h. ebenfalls im J. 781 — 782 auftreten lässt. Aber unser heutiger Lucas zeigt sich im Uebrigen so unzuverlässig, wie seine abweichende Angabe 2, 2, dass die Geburt Jesu in das Jahr der Schatzung des Quirinus d. h. 759, was nach 3, 23 vgl. mit Jos. Alterth. 17, 13, 5; 18, 1, 1 ungefähr in das Jahr 789 als Zeit des Auftretens führt, und seine Nennung des Hannas statt des Kaiphas als regierenden Hohenpriesters beweist (3, 2 vgl. Apg. 4, 6), anderer historischer Irrthümer nicht zu gedenken, dass dadurch seine chronologischen Notizen alle Autorität verlieren. Zudem lässt sich das Jahr 27 n. Chr. mit dem feststehenden Todesjahre 35 nicht in Einklang bringen, da alsdann eine Zeit von 8 Jahren für die Thätigkeit Jesu herauskäme. Obgleich daher die Zeitrechnung bei Johannes mit derjenigen der Synoptiker im Ganzen stimmt, indem sich durch Vergleichung der einzelnen Angaben ein Zeitraum von ungefähr 2 Jahren und 3 Monaten ergibt (Joh. 1, 44; 2, 13; 4, 35; 43; 6, 1; 4; 7, 2 u. 10; 10, 12; 11, 7; 12, 12), so sind doch diese Angaben nicht zuverlässig, weil sie die Annahme von Festreisen Jesu nach Jerusalem und einer öffentlichen Wirksamkeit daselbst während dieser Jahre voraussetzen, welche die ältern Evangelien nicht kennen und welche die geschichtliche Wahrscheinlichkeit gegen sich hat, da Jesus dadurch die Katastrophe vorzeitig herbeigeführt hätte, und weil grade diese Partien des vierten Evangeliums am wenigsten historischen Character zeigen, daher der

hinstellen, dass Johannes im Jahre 32, Jesus anfangs 33 auftrat und in demselben Jahre nach dem Passah seine Jünger erwählte, dass gegen Ende dieses Jahres seine Jünger ihn als Messias anerkannten, dass er ferner am 8. April[1]) des Jahres 35 in Jerusalem einzog, dass in der Nacht nach dem Passahmahle (am 14. April) seine Gefangennehmung stattfand und sein Tod am folgenden Morgen (am 15. April) erfolgte.

Umstand, dass diese Festreisen sich ohne Zwang in die synoptische Erzählung einfügen lassen, wohl nur daher rührt, dass Johannes den chronologischen Andeutungen der älteren Evangelien gefolgt ist.

1) Die Zeit der Anwesenheit Jesu in Jerusalem bis zu seiner Gefangennehmung am 14. April berechnet sich nach Mc. 11, 11; 19; 27; Joh. 8, 1 (vgl. S. 44) Mc. 14, 1 u. 12 auf 7 Tage, so dass sein Einzug in die Hauptstadt auf den achten fällt. Für den 14. April als Termin des Passahmahles vgl. Jos. Alterth. 3, 10, 5.

DAS LEBEN JESU.

Abkürzungen.

A (I Marcus) = die Grundschrift unserer Evangelien.
B = von Matthäus und Lucas benutzte ältere Schrift. } vgl. Einl. S. 44 f.
C = von Lucas benutzte ältere Schrift.

I Matthäus, I Lucas } ältere Gestalt dieser Evangelien.
II Matthäus, II Lucas } jetzige Gestalt dieser Evangelien. } vgl. Einl. S. 45 f.

Marcus (II Marcus) = spätere Bearbeitung von A, vgl. Einl. S. 46.
Mt. = Matthäus.
Mc. = Marcus.
Lc. = Lucas.
Apg. = Apostelgeschichte.
Apk. = Apokalypse.
t (hinter der Verszahl) = Bezeichnung, dass der Vers nur theilweise aufgenommen worden ist.
* —— * = Bezeichnung für ergänzende Zusätze zum Evangelientexte.

I. Die vorbereitende Wirksamkeit Johannes des Täufers.

1. Die Erscheinung Johannes des Täufers.

4. Es erschien Johannes der Täufer in der Wüste[a]), Mc. 1, 4—6. **indem er die Taufe der Sinnesänderung zur Vergebung der Sünden[b]) verkündigte. 5. Da ging zu ihm heraus das ganze Judäische Land und *namentlich* alle Jerusalemiten und wurden von ihm getauft im Jordanflusse[c]), indem sie ihre Sünden bekannten. 6. Und Johannes war bekleidet mit Kameelhaar und einem Ledergurt um seine Lenden und nährte sich von Heuschrecken und wildem Honig[d]).**

Kritische Bemerkungen. Dass die mündliche wie schriftliche Ueberlieferung über die Geschichte Jesu ursprünglich mit der Erscheinung des Täufers begann und dass die vorhergehenden Geschichten bei Mt. und Lc. der späteren Sage und Dichtung angehören, hat sich uns schon oben (vgl. besonders S. 40 f.) ergeben. Gegen ihre Aufnahme in die Evangelien hat bereits der spätere Bearbeiter von A. polemisirt (vgl. S. 41), denn dass Mc. 1, 1—3 ursprünglich nicht im Texte von A standen, geht aus den parallelen Texten Mt. 3, 1; Lc. 3, 2 hervor. Das obige Stück ist aus A und findet sich daher überarbeitet bei Mt. 3, 1—6 und Lc. 3, 1—6 wieder. Dem ersteren hat dann Mc. die Stelle aus Jesaias entlehnt. Die Zusätze zu A bei Mt. und Lc. sind ohne geschichtlichen Werth: Der Ruf des Johannes zur Sinnesänderung, weil das Himmelreich nahe sei, obwohl dem Inhalte nach auch für Joh. passend (Mc. 1, 4 f.; Mt. 3, 8; Lc. 3, 16), ist aus Mc. 1, 15 entlehnt und soll, in den Mund des Täufers gelegt, die gleiche Aufforderung Jesu anticipiren, um ihn evidenter zu dessen Vorläufer zu machen (vgl. Mt. 3, 14 f.); die Zeitangaben Lc. 3, 1 f. aber sind unzuverlässig (vgl. S. 67; der grösste Irrthum ist die Nennung des Lysanias von Abilene, der bereits 36 v. Chr. ermordet wurde: Jos. A 15, 4, 1).

Erläuterungen. a) Ueber die Zeit des Auftretens des Täufers vgl. S. 66, über die mit der unsrigen übereinstimmende Schilderung der Wirksamkeit des Johannes bei Josephus, welcher ihn auch schon den Täufer nennt, eine Bezeichnung die fortan constant wird, vgl. S. 4 f. Die Nachrichten von II Lc. über die Herkunft des Joh. aus einer Stadt im Stamme Juda und aus rein priesterlichem Geschlechte (Lc. 1, 5; 38) sind, da II Lc. sehr spät schrieb, ohne geschichtlichen Werth. Die durch den Artikel als bekannt bezeichnete Wüste ist die Judäische (Mt. 3, 1), eine vom Jordanthal aufsteigende, theilweise von schroffen Kalkbergen begrenzte, etwa zwei Quadratmeilen grosse sandige und unfruchtbare Ebene östlich von dem durch Fruchtbarkeit und Lieblichkeit ausgezeichneten Jericho (Jos. jüd. Kr. 4, 8, 2 f.; 3, 10, 7), jetzt el Ghor genannt. Dort versammelte Johannes das Volk um sich und stieg dann mit denen, welche die Taufe begehrten, hinab an den Jordan. Dagegen lässt schon Lc. ihn aus der Wüste in die ganze Umgegend des Jordans kommen; der vierte Evang. aber geht auch hierüber hinaus, indem er ihn bald östlich, bald westlich vom Jordan taufen lässt (Joh. 1, 28; 3, 23). — b) Mit dem Genitiv „der Sinnesänderung" wird die characteristische Eigenthümlichkeit der Taufe des Johannes bezeichnet, dass sie nämlich Symbol der in den Täuflingen vor sich gehenden Umwandlung (Reinigung) der Gesinnung sein sollte (vgl. die damit übereinstimmenden Aussagen des Jos. oben S. 4), welche zur Sündenvergebung führt und dadurch das verdammende Gericht des nahen Messias (Lc. 3, 17) abwendet. Dass Joh. den von den Propheten entlehnten Begriff der Sinnesänderung (Jes. 1, 27; 59, 20; Jer. 3, 12 u. 14) durchaus ethisch fasst, geht aus Mt. 3, 7 ff.; Lc. 3, 10 ff. hervor; wie er dadurch die prophetische Anschauung, in welcher nur selten ganz vom Cultus abgesehen wird (vgl. z. B. Joel. 2, 12; Jer. 17, 21 ff.; Sach. 8, 9 ff.; Mal. 3, 7 ff. neben Joel 2, 13; Jer. 4, 1 ff.; Sach. 7, 5 ff.) schärft, so lässt er damit auch die volksthümliche hebräische Religiosität hinter sich, welche häufig die Bekehrung in der Vornahme cultischer Handlungen sah. Die Taufe des Joh. ist eine neue Form der im ganzen Alterthume, insbesondere auch bei den Hebräern, üblichen Lustrationen (vgl. im Allgemeinen Tylor, die Anfänge der Cultur, deutsche Ausg. 1873 II S. 430 ff., für die Hebr. Ewald Alterth. S. 121 ff.), deren Bedeutung, ausgehend von der körperlichen Reinheit als Bedingung für den Verkehr mit der Gottheit, allmählig auf das psychische und moralische Gebiet

übertragen wurde. Im Gegensatze dazu erscheint die Taufe des Joh. lediglich als Symbol der ethischen Reinigung (vgl. Jes. 1, 16; Micha 7, 19; Sach. 13, 1) durch Sinnesänderung und Sündenbekenntniss (Mc. 1, 5) und ist daher frei von magisch-rituellen Vorstellungen. Analogien dazu sind weder die Proselytentaufe, da dieselbe (abgesehen von der Frage nach der Zeit ihres Ursprunges) an Heiden vollzogen wurde und daher auch jedenfalls eine Beziehung auf die cultische Reinigkeit hatte, noch auch die Lustrationen der Essener, welche einen rituellen Character trugen, wie denn überhaupt für einen Zusammenhang des Joh. mit den Essenern kein Anhalt in der Geschichte vorhanden ist. Von Joh. her ist die Taufe in die christliche Gemeinde übergegangen, denn für die Annahme, dass Jesus sie eingesetzt, ist, da der Ausspruch Mt. 28, 19 nicht echt ist (vgl. meine Beiträge I S. 62 ff.), kein Grund vorhanden; auch hier hatte sie ursprünglich eine reine ethische Bedeutung. — **c**) Das „ganze" und „alle" ist populäre Hyperbel. Die Taufe geschah durch vollständige Untertauchung (vgl. Mc. 1, 10). — **d**) Vgl. zu dieser Schilderung Mc. 2, 18; Mt. 11, 8 u. 18. Der aus Kameelhaar gewobene Mantel (hebr. sak.), durch einen einfachen ledernen Gurt zusammengehalten und auf dem blossen Leibe getragen, war die Tracht der Propheten (Jes. 20, 2; Sach. 13, 4; 2 Kön. 1, 8) und der Ausdruck ihres ernsten, in sich gekehrten Sinnes, daher er von dem Hebräer auch als Trauergewand gebraucht (2 Kön. 6, 30; Hi. 16, 15) und später von Pilgern und Asceten getragen wurde. Die Heuschrecke, welche oft aus Arabien in die Gegend um Jericho herüberkam, wurde häufig, besonders von Armen, theils gekocht, theils geröstet gegessen. Unter dem wilden Honig ist der Honig der wilden Biene, welche noch jetzt häufig in der Judäischen Wüste in Felsspalte baut, zu verstehen. Wie der Aufenthalt in der Wüste und das härene Gewand, so hat auch die kärgliche Nahrung und die Enthaltung vom Wein (vgl. Mt. 11, 18 f.) bei Joh. nicht die Bedeutung einer religiösen Leistung, eines Gott dargebrachten Opfers an Lebensgenuss, wobei die Askese Selbstzweck ist, sondern sie ist entweder ebenfalls Ausdruck des ganz der religiösen Idee zugewandten Lebens oder soll die Fähigkeit zu religiösen Functionen steigern; für beides finden sich Analogien im Hebraismus (das Fasten am Versöhnungstage: Lev. 16, 29 u. 31; Num. 29, 7; an traurigen Gedenktagen: Jer. 52, 6 ff.; Sach. 8, 19 ff.; bei schmerzlichen Familienereignissen: 2 Sam. 1, 12; Esra 10, 6;

zur Hebung der religiösen Stimmung und Empfänglichkeit: Dan. 10, 2 ff.; 4 Esra 5, 13) und im Christenthum (1 Cor. 7, 5; 2 Cor. 6, 5 vgl. Mt. 17, 21; Apg. 10,30; 13, 3). Beide Gesichtspunkte können bei Joh. obgewaltet haben. Dagegen spricht gegen die Annahme einer cultischen Askese bei Joh. die Thatsache, dass er keine entsprechenden Forderungen an seine Zuhörer stellt, die Analogie des vorgeschrittenen Prophetismus, an den sich Joh. anlehnt (Jes. 58, 3 ff.; Sach. 7, 5 ff.; 8, 19) und das Lob, welches Jesus dem Joh. ertheilt (Mt. 11, 9—11). Die cultische Askese findet sich vorwiegend im späteren, einer ritualistischen Auffassung der Religion zugeneigten Judenthum (Judith 8, 6; Sir. 34, 31; Tob. 12, 8), insbesondere bei den Pharisäern und Essenern (Mc. 2, 14; Lc. 18, 12; Jos. jüd. Kr. 2, 8), aber zu dieser Richtung steht Joh. in scharfem Gegensatz (Mt. 3, 7 ff.; Lc. 3, 10 ff.).

2. Beispiele von der Wirksamkeit des Täufers.

Mt. 3, 7—10. **7. Als aber Johannes viele Pharisäer[a]) zur Taufe kommen sah, sprach er zu ihnen: Ihr Otternbrut, wer hat euch gelehrt, ihr würdet dem zukünftigen Zorne entrinnen[b])? 8. So bringet denn der Sinnesänderung würdige Frucht[c]) 9. und wähnet nicht zu euch selbst sagen zu dürfen: Zum Vater haben wir den Abraham[d]); denn ich sage euch: Gott vermag dem Abraham aus diesen Steinen Kinder hervorzubringen[e]). 10. Aber schon ist die Axt an die Wurzel der Bäume gelegt; drum wird jeder Baum, der keine gute Frucht bringt, abge-**
Lc. 3, 10—14. **hauen und ins Feuer geworfen[f]). 10. Es fragten ihn aber *einige aus dem Volke*: Was sollen wir thun? 11. Er aber gab ihnen die Antwort: Wer zwei Kleider hat, gebe dem eins ab, der keins hat, und wer Nahrungsmittel hat, thue ebenso. 12. Auch Zöllner[g]) kamen, um sich taufen zu lassen, und sprachen zu ihm: Lehrer, was sollen wir thun? 13. Er antwortete aber: Fordert nicht mehr Zoll ein, als euch vorgeschrieben ist! 14. Es fragten ihn ferner Soldaten[h]): Was sollen wir thun? Und er sagte zu ihnen: Uebet an niemanden Drohungen und Erpressungen, sondern lasst euch an eurem Solde genügen!**

Kritische Bem. Das Stück Mt. 3, 7—10 *hat I Mat. aus B entlehnt* (*vgl. S.* 43), *woher es auch I Lc.* (3, 7—10) *entnahm. Doch hat der letztere den ursprünglichen Wortlaut minder treu be-*

wahrt, indem er statt der Pharisäer (und Sadducäer) verallgemeinernd (vgl. 3, 3), aber unzutreffend Volkshaufen angeredet sein lässt. Bei dieser Entlehnung hat Mt. den Widerspruch nicht bemerkt, welcher daraus für die Anrede in V. 11 (= *Mc.* 1, 8 *vgl.* 5) *entsteht, indem darnach auch Pharisäer sich taufen liessen, was die Strafrede (vgl. auch Lc.* 7, 30) *nicht zulässt. Dagegen stammt das Stück Lc.* 3, 10—14 *aus C, wofür ausser dem Fehlen jeder Hindeutung darauf bei Mt. auch der abweichende Sprachcharacter spricht. Die Frage und Mahnung in V.* 10 *bezieht Lc. wieder ganz allgemein auf die Volkshaufen, was schwer vorstellbar ist, daher wir, entsprechend den Specialisirungen in V.* 11 *ff., den obigen Zusatz zum Texte gemacht haben. Uebrigens ist das, was Lc. sich nach V.* 14 (*und was sollen wir thun?*) *in historischer Reihenfolge denkt, ursprünglich nur eine Aneinanderreihung einzelner Scenen aus der Wirksamkeit des Joh., daher unsere obige Ueberschrift. Endlich ist bei Mt. V.* 7 *noch die ungeschichtliche Hinzufügung der Sadducäer zu den Pharisäern zu bemerken, welche sich auch sonst bei ihm findet* (16, 1 *vgl. dagegen Mc.* 8, 11; *ferner* 16, 11 *f. vgl. dagegen Mc.* 8, 15) *und an unserer Stelle von Lc., nach* 7, 30 *zu urtheilen, nicht vorgefunden wurde, wie sie denn auch zu der Eigenthümlichkeit der Sadducäer (vgl. Nr.* 52 *Anm. a) nicht passt.*

Erläuterungen. **a**) Die Pharisäer bildeten damals eine starke, zur Zeit Herodes des Grossen bereits 6000 Männer umfassende (Jos. Alt. 17, 2, 4), Partei unter den Juden. Hervorgegangen aus den frommen Patrioten der Maccabäischen Zeit, welche mit der Freiheit nach aussen die Ausrottung alles heidnischen Wesens aus dem jüdischen Volksleben anstrebten, vertraten sie die theokratische Idee in streng nationaler und ritualistischer Fassung und daher in scharfem Gegensatz gegen alles Heidnische, daher ihr Name „die (von allem Heidnischen) Abgesonderten". Sie liessen sich daher an dem geschriebenen Mosaischen Gesetze nicht genügen, sondern machten die Auslegungen und Zusätze der Schriftgelehrten seit Esra zu demselben, die Ueberlieferung der Väter oder Aeltesten, mit gleicher, ja überwiegender Autorität geltend (Jos. Alt. 13, 10, 6; 16, 2; Mc. 7, 9), und suchten so die Gerechtigkeit nach dem Massstabe eines weiter ausgebildeten Mosaismus in Israel herzustellen, damit sich an demselben die theokratischen Verheissungen, welche sie sehr sinnlich auffassten, verwirklichten (Jos. Alt. 10, 11, 7 f.; 17, 2, 4; Mc. 8, 11; Lc. 14, 15). Diese Tendenzen mussten noth-

wendig schwere sittliche Schäden mit sich bringen. Die Gerechtigkeit, welche sie anstrebten, war, wenn sie dieselbe auch selber mit Ernst anstrebten (Jos. Alt. 18, 1, 3; Gal. 1, 14; Phil. 3, 6), doch vorwiegend ritueller Art, so dass sie des sittlichen Gehalts entbehrte, die ethischen Gebote des mosaischen Gesetzes zurücksetzte und daher im Verhältniss zu einer lauteren Ethik als Heuchelei erschien (Mc. 7, 5 f., 9—12; Mt. 5, 20); die Leichtigkeit dieser Gesetzeserfüllung im Vergleiche zu den Aufgaben einer tiefern Sittlichkeit drängte die Selbsterkenntniss in ihnen zurück, machte sie selbstzufrieden und stolz und erzeugte in ihnen den Wahn, dass sie die besondere Gunst Gottes genössen, von ihm ausserordentlicher Offenbarungen gewürdigt würden und der Theilnahme an dem kommenden vollendeten Gottesreiche sicher seien (Lc. 18, 11 f.; Mt. 9, 11; Lc. 14, 15; Jos. Alt. 10, 11, 7; 17, 2, 4); ihr Streben aber, zur Durchführung ihrer Tendenzen die Nation und das Gemeinwesen zu beherrschen, was ihnen in nicht geringem Masse gelang (Jos. Alt. 13, 10, 6; 18, 1, 3) führte sie zu einer hinterlistigen Diplomatie (Lc. 13, 31; Mc. 12, 13; geschichtliche Parallelen dazu bei Schürer, neut. Zeitg. S. 122 f.; 128 f.). Ueber das Verhältniss der Pharisäer zu den Sadducäern vgl. Nr. 52 Erl. a, über dasjenige zu den Schriftgelehrten Nr. 6 Erl. c, im Uebrigen Schenkels Bibellexicon IV S. 518 ff. und meine Beiträge II S. 79 ff. — **b**) Die Otternbrut ist Bild schlechtgesinnter Menschen, welche böse Anschläge (Gift) hegen (vgl. Ps. 58, 5; Jes. 59, 5; Deut. 32, 33). Die Frage des Täufers hat den Sinn, dass sie dem zukünftigen Zorne sicherlich nicht entrinnen würden. Dieser Zorn Gottes, seine verwerfende und vernichtende Gerechtigkeit, wird aber nach der Ansicht des Joh. bei dem nahe bevorstehenden Messianischen Gerichte über sie ergehen (vgl. Erl. f.). — **c**) Die der Sinnesänderung würdige Frucht ist deren Wirkung, das ihr entsprechende Verhalten. — **d**) Die Phärisäer pochen darauf, dass sie durch ihre rituelle Gerechtigkeit Erben der dem Abraham gewordenen Verheissungen seien (vgl. Jes. 41, 8 ff.; Sir. 44, 19 ff.; Gal. 3, 16). — **e**) Der Sinn ist: Gott bedarf der Pharisäer nicht, um die Abraham gegebenen Verheissungen an Israel zu erfüllen, sondern vermag andere der Verheissung würdige Empfänger derselben (Kinder Abrahams) in Israel (denn über dieses geht der Blick des Joh. nicht hinaus) herzustellen. — **f**) Bild des verdammenden Gerichtes, welches mit der Ausrodung schlechter Bäume im Baumgarten verglichen wird (vgl.

Jes. 10, 17 ff.) und als demnächst stattfindend gedacht ist. — g) Die Zöllner, welche in den Evangelien vorkommen, sind geborene Juden (Mc. 2, 13; Lc. 18, 10; 19, 2), die im Auftrage der römischen Zollpächter die Zölle (indirecten Steuern) erhoben. Der allgemeine Hass gegen den römischen Steuerdruck, ihre Betrügereien, Plackereien und gemeinen Sitten sowie ihr römisches Dienstverhältniss, wodurch sie als Helfer der verhassten römischen Herrschaft, als Abtrünnige und als Erpresser einer, wenigstens nach der Meinung der Pharisäer (vgl. Mc. 12, 13 f.), welche ihnen vorzugsweise gram waren, unrechtmässigen Abgabe erschienen, machte sie zu einer verachteten Klasse, daher sie mit Sündern, Huren und Heiden zusammen genannt werden (Mc. 2, 15; Mt. 21, 31; 18, 17; ähnliches auch bei röm. Schriftstellern, vgl. z. B. Ciceros off. 1, 42). Das Gefühl ihres Elends und ihr Bruch mit der jüdischen Theokratie scheint aber einen Theil von ihnen in besonderem Masse empfänglich gemacht zu haben für die Grundsätze Johannis und Jesu. — h) Auch hier ist an geborene Juden zu denken, welche in römischem Kriegsdienst standen (vgl. u. a. Suet. Tib. 37).

3. Johannes verkündigt die nahe Erscheinung des Messias.

***Johannes sprach aber zu denen, welche sich von ihm taufen liessen*: 16. Ich taufe euch mit Wasser; es kommt** Lc. 3, 16 f. **aber nach mir der, der mächtiger ist als ich, vor dem ich nicht werth bin mich zu bücken und den Riemen seiner Sandalen aufzubinden[a]); der wird euch mit heiligem Geiste taufen[b]). 17. Seine Wurfschaufel in der Hand, wird er seine Tenne fegen und das Getreide in seine Scheuer sammeln, die Spreu aber mit nicht erlöschendem Feuer verbrennen[c]).**

Kritische Bem. Das Stück ist aus A entlehnt, wie die Parallelen bei Mt. 3, 11 *f. und Lc.* 3, 16 *f. zu Mc.* 1, 7 *f. zeigen; doch muss der ursprüngliche Text aus allen dreien hergestellt werden. Mc. bringt die Aussage über den Mächtigern und die Geistestaufe in umgekehrter Reihenfolge; Mt. hat durch die Einschiebung von* 3, 7—10 *der Anrede V.* 11 *eine falsche Beziehung auf die Pharisäer und Sadducäer (vgl. zu Nr.* 2) *gegeben, welche wir durch den obigen Zusatz (vgl. Mc.* 1, 8 *mit* 5) *zu entfernen suchten, in V.* 11 *den Zusatz „zur Sinnesänderung" gemacht, das Aufbinden der Sandalen in ein Tragen derselben verwandelt und, durch das „Feuer" des Gerichts im*

folgenden Satze sowie durch die Rücksicht auf Pharisäer und Sadducäer verleitet, der Wassertaufe noch eine Feuertaufe (des Gerichts) hinzugefügt; hierin ist ihm Lc. gefolgt, der ausserdem den dann von dem vierten Evangelisten (1, 19 *ff.*) *weiter ausgesponnenen Gedanken hineinbringt* (*V.* 15), *das Volk habe erwogen, ob Joh. der Messias sei, und in V.* 16 *das „nach mir" so wie gleich Mt. das lebhaft schildernde Bücken auslässt.*

Erläuterungen. **a**) Das An- und Losbinden der Sandalen beim Ausgange und Eintritte ins Haus war im Alterthum das Geschäft der Sclaven. Der Täufer sagt also, der Unterschied zwischen seiner theokratischen Bedeutung und derjenigen des kommenden Messias sei noch grösser als der zwischen dem Hausherrn und dem ihn dienenden Sclaven. Die Praesentia „kommt" und „werth bin" zeigen aber gleich Mt. 3, 7 u. 9 (Nr. 2), dass der Täufer die Erscheinung des Messias und der vollendeten Theokratie als nahe bevorstehend dachte, wobei er freilich nicht die Person Jesu im Auge gehabt hat (vgl. zu Nr. 4). Diese Vorstellung, welche ihren Grund in der Energie des religiösen Bewusstseins hat, welche, den langsamen Schritt der Zeit beflügelnd, die Verwirklichung ihres Ideals in der Nähe schauen will, theilt Joh. mit ältern und jüngern Propheten (vgl. z. B. Jerem. 26, 16—19; Ez. 36, 8; Jes. 51, 5; Dan. 2, 44; 7, 24; 10, 45; Henoch 90, 1 ff.; Psalmen Salom. 11, 1 ff.; 17, 23 u. 51), mit den theokratisch Gesinnten seiner Zeit (Mt. 11, 2 f.; Mc. 15, 43 vgl. Mt. 21, 31; 23, 13; Tac. hist. 5, 13) wie mit Jesus und den ältesten Christen (vgl. Nr. 56 krit. Bem.); dieselbe wird gestützt durch die Zeitverhältnisse, den furchtbaren Druck der römischen Herrschaft, besonders seit der Statthalterschaft des Pilatus (26 n. Chr.), die Zerrüttung im Innern in Folge des Zwiespaltes der Parteien (Pharisäer, Sadducäer, Herodäer, römisch Gesinnte), des raschen Wechsels der Hohenpriester nach römischer Willkür und des Abfalles Vieler zu heidnischer Sitte, und durch die Gährung, welche die von Judas dem Galiläer ausgegangene Partei der Zeloten im Volke unterhielt (vgl. Jos. Alt. 18, 1, 1 u. 6; jüd. Kr. 2, 8, 1, im Allgemeinen aber Hausrath, neutest. Zeitgeschichte I S. 149 ff.), sofern alle diese Momente als Vorzeichen einer nahen Weltkatastrophe zur Verwirklichung der prophetischen Idee erschienen; Joh. aber scheint diese Erwartung durch seine Reden mächtig gesteigert zu haben (vgl. Mt. 11, 12). — **b**) Die Verleihung des heiligen Geistes d. h. die Mittheilung des von allem Unreinen fernen ethischen

Princips, wie es im Bewusstsein Gottes selbst waltet, als treibender Kraft des innern Lebens (vgl. Röm. 8, 13 f.; der Ausdruck findet sich zuerst Weish. 1, 5; 9, 17), wird metaphorisch als Taufe dargestellt. Joh. hat das Gefühl, dass es ihm an der schöpferischen Kraft fehle, welche zu dieser Geistestaufe gehört; er vermag zwar Sinnesänderung zu erwecken d. h. dem Gemüth die Richtung auf das Ethische zu geben, nicht aber das Bewusstsein mit neuen, die Persönlichkeit umgestaltenden Ideen zu erfüllen. — **c**) Der Satz schildert die von den Messias (der schon Henoch 55, 4; 61, 8; Ps. Salom. 17, 24 ff. als richtendes Organ Gottes erscheint) zu vollziehende Scheidung zwischen den Gerechten und Ungerechten in Israel, die Aufnahme der ersteren in das vollendete Gottesreich und die Verdammung der letzteren unter dem Bilde eines Landmannes, welcher auf der Tenne, einem festgestampften Platze auf dem Acker, das gedroschene Getreide mit der Wurfschaufel gegen den Wind wirft und dann die zur Seite fliegende Spreu verbrennt, die Körner aber in die Scheuer (im Orient gewöhnlich ein unterirdisches Gewölbe) sammelt. Dabei ist das nicht erlöschende Feuer nicht speciell auf die Gehenna zu deuten und nicht als ewiges Feuer zu fassen, sondern es ist Bild des vernichtenden Gerichts (nach Ez. 15, 4 ff.; 21, 3 ff.).

II. Die Anfänge der Wirksamkeit Jesu in Galiläa.

4. Das Auftreten Jesu.

9. Und es geschah in jenen Tagen, dass Jesus von Nazareth in Galiläa[a]) **kam und sich im Jordan von Johannes taufen liess**[b]). ***Und der Geist Gottes kam über ihn**[c]) **und es trieb ihn in die Wüste**[d]). **Darnach aber* kam er 14**[t]**. nach Galiläa und verkündigte das Evangelium Gottes**[e]**: 15. Erfüllt ist die Zeit und gekommen das Königthum Gottes**[f]**); ändert euern Sinn und glaubet an das Evangelium**[g])**!**

Mc. 1, 9. Mc. 1, 10; 12. Mc. 1, 14 f.

Kritische Bem. In dem vorstehenden Stücke haben wir folgende Elemente aus dem Evangelientexte als ungeschichtlich ausgeschieden: 1) *Die Weigerung des Johannes, Jesus zu taufen Mt.* 3, 14 *f., welche sich weder bei Mc. noch bei Lc. findet, dem Contexte V.* 17, *wonach erst eine Himmelsstimme dem Täufer die Würde Jesu offenbarte, widerspricht und daher ein Zusatz von II Mt. sein muss,*

der auch allein die Angabe hat, dass Jesus mit der Absicht an den Jordan kam, sich taufen zu lassen (*V.* 13). *Die Stelle kann aber auch deshalb kein ursprüngliches Stück der Ueberlieferung sein, weil die aus B herstammende Anfrage des Täufers* (*Lc.* 7, 19), *ob er der Messias sei, welche durch das Gerücht über die Werke Jesu veranlasst war, eine frühere Anerkennung seitens des Johannes ausschliesst, und weil nach A* (*Mc.* 1, 9—11) *der letztere bei der Taufe gar keine Offenbarung über Jesus empfangen hat. Noch weiter ist der vierte Evangelist gegangen, indem er, das Wort von dem Mächtigeren auf die Person Jesu deutend und die Himmelsstimme nach der Voraussetzung des Mt. und Lc. als auch für Johannes bestimmt betrachtend, diesen zum Verkündiger der Messiaswürde Jesu macht* (*Joh.* 1, 15—36; 3, 27 *ff.*). 2) *Die wahrnehmbare Geistesmittheilung und Erklärung zum Gottessohne bei der Taufe. Die Thätigkeit der Sage zeigt sich hier schon in der Art und Weise, wie der Text des Mc.* (1, 9—11) *bei Mt.* (3, 16 *f.*) *und Lc.* (3, 21 *f.*) *abgeändert wurde. Während nach A Jesus allein das Herabkommen des Geistes und die Himmelsstimme wahrnimmt, haben wir es bei Mt. schon grösstentheils mit einem objectiven Vorgange zu thun und ist bei Lc. das dem Taubenflug gleiche Herabschweben des Geistes zu einer Erscheinung desselben in Taubengestalt geworden. Da nun aber auch die Auffassung der Erzählung des Mc. als Vision Jesu nicht haltbar ist, weil sich bei ihm sonst keine Visionen nachweisen lassen, so haben wir es hier mit einer symbolischen Darstellung zu thun, wofür sich die Vorbilder in den alttest. Prophetenberufungen* (*Jes.* 6; *Jer.* 1; *Ez.* 2) *finden, wie denn auch übrigens alttest. Stoffe benutzt sind* (*Ps.* 2, 7; *Jes.* 11, 2; 42, 1; *Ez.* 1, 1). *Die Thatsache, welche dieser Symbolik zu Grunde liegt, ist die, dass Jesus sich seit der Begegnung mit Johannes vom göttlichen Geiste ergriffen und für die Verwirklichung der geläuterten Messianischen Idee berufen fühlte und daher von da ab erst seine Wirksamkeit begann, eine Thatsache, welche von der Tradition einmüthig bezeugt wird* (*vgl. S.* 40 *f. u.* 1 *Joh.* 5, 6) *und welche allein den Umstand erklärt, dass aus dem früheren Leben Jesu nichts berichtet wird.* 3) *Die Angabe von II Lc., dass Jesus bei seinem Auftreten ungefähr* 30 *Jahre alt war* (*Lc.* 3, 23), *welche nach dem, was wir sonst schon bezüglich der Unzuverlässigkeit des Lc. gefunden haben, nicht mehr als eine Muthmassung ist, welche der vierte Evangelist weit überschreitet, indem er die Juden zu Jesus sagen lässt, er sei noch nicht* 50 *Jahre alt* (8, 57) *und für die weder das kanonische Alter der*

Priester noch der Schriftgelehrten spricht, da es ein solches gar nicht gab, der aber auch die hohe geistige Reife, die das Auftreten und die Wirksamkeit Jesu kennzeichnet, wie sein väterliches Verhältniss zu seinen Schülern (vgl. Nr. 5 Erl. c) entgegensteht. 4) *Die Versuchung durch den Satan in der Wüste. Schon A (Mc. 1, 12 f.) enthält hier keine reine Geschichte, indem er den Aufenthalt in der Wüste nach Vorbildern aus der Geschichte des Moses und Elias (Ex. 34, 28; 1 Kön 19, 8) auf 40 Tage bestimmt, Jesus gleich David vom Satan, dem Ankläger der Menschen bei Gott, versucht (1 Chr. 22, 1; vgl. Hiob 1 f.; Sach. 3, 1 ff.), von Wüstenthieren (vgl. Jes. 23, 21 f.; 34, 13—15) umringt und gegen diese Gefahren von dienenden Engeln, Personificationen der wirkenden Kräfte Gottes, beschützt werden lässt. Mehr noch zeigt sich die Thätigkeit der religiösen Phantasie bei I Mt. (4, 1—11), welcher eine Versuchungsgeschichte aus B mit derjenigen aus A derart combinirt hat, dass er die 40 Tage der Versuchung bei dem letzteren zu einer Fastenzeit macht, dieser dann die durch den eingetretenen Hunger motivirte detaillirte Versuchung folgen lässt, welche ihm gegen Mc. und Lc. nicht als Folge, sondern als Zweck des Wüstenaufenthaltes erscheint, und das Dienen der Engel zum Schlusse bringt. Aus I Mt. schöpfte dann II Lc. (4, 1—13) unter gleichzeitiger Benutzung von A, woraus er die vierzigtägige Versuchung wieder aufnahm, und mit Verstärkung des sinnlichen Characters der Erzählung (V. 2; 5 f.). In den drei Versuchungen, sich der dem Gottessohn zukommenden Wunderkraft zur Stillung des Hungers zu bedienen, den Schutz Gottes durch einen Sturz von den Zinnen einer Tempelhalle zu erproben und dem Satan zur Erlangung der messianischen Weltherrschaft zu huldigen, welche Jesus mit Worten aus dem Gesetz (Deut. 8, 3; 6, 16; 13) zurückweist, haben wir offenbar eine symbolische Darstellung der Anfechtungen vor uns, welche Jesus durch die messianischen Vorstellungen und Zumuthungen seiner Zeitgenossen, die auf erhöhten Lebensgenuss, Herausforderung des göttlichen Schutzes für sein Volk und politische Weltherrschaft gingen, erwuchsen und welche er siegreich zurückwies (Mc. 10, 28 ff.; 8, 32 ff.; 11 ff.; 10, 37 ff.). Was also in der Wirklichkeit getrennte Momente des Lebens Jesu waren, wird hier nach der Weise der Sage als Ein geschichtlicher Act an die Spitze seiner öffentlichen Laufbahn gestellt. Objectiv geschichtlich ist daher an der ganzen Erzählung nur das, dass Jesus sich nach seiner Taufe in die Wüste zurückzog, um sich in der Einsamkeit auf seine Wirksamkeit vorzubereiten.* 5) *Die Angabe, dass*

Jesus auftrat, nachdem der Täufer ins Gefängniss geworfen worden, welche aus A auch in I Mt. (4, 12) *überging, den dann II Mt. dahin modificirt, dass dieses Ereigniss für Jesus das Motiv zur Rückkehr nach Galiläa, womit er doch grade auf das Gebiet des Herodes gelangte, wird, und ebenso in II Lc. Aufnahme fand* (3, 20), *während I Lc. sie nicht hat* (4, 14; 7, 18 *gegen Mt.* 11, 2). *Vgl. über die Ungeschichtlichkeit einer längeren Gefangenschaft des Täufers die krit. Bem. zu Nr.* 19. 6) *Die Rückkehr Jesu nach Nazareth und die folgende Uebersiedelung nach Kapernaum* (*Mt.* 4, 13; *Lc.* 4, 16 *u.* 31), *welche mit Mc.* 1, 16 *u.* 21; 6, 1, *wonach Jesus sich erst an dem See Genezareth und dann speciell in Kapernaum aufhält, erst viel später aber nach Nazareth kommt, wie mit Mt.* 13, 54, *wonach Jesus ebenfalls erst später in Nazareth erscheint, streitet. Die Aenderung rührt von I Mt. her, dem dann II Lc. folgt, die Geschichte von dem Auftreten Jesu in Nazareth* (*Mc.* 6, 1 *ff.*; *Mt.* 13, 53 *ff.*) *hierher verlegend* (4, 16—30) *und zu einer Eröffnungsrede für seine Wirksamkeit, wozu Mc.* 1, 15 *das Thema lieferte, umgestaltend.* 7) *Die Notiz des Lc.* (4, 14 *f.*), *dass Jesus mit grossem Aufsehen und Anklang in Galiläa aufgetreten sei, was nicht zu der geschichtlichen Situation passt, und die hier* (4, 17) *wie an vielen andern Stellen von Mt. gebrauchte Bezeichnung „Reich der Himmel", wofür Mc. und Lc. constant „Reich Gottes" haben* (*vgl. meine Beitr. III S.* 175), *wie denn Mt. auch sonst den Text des Mc., dessen Spuren sich noch bei Lc.* 4, 18 *u.* 21 *finden, durch Abkürzungen alterirt hat.*

Erläuterungen. **a**) Der Name Jesus (gräcisirt aus dem hebr. Jehoschua, später verkürzt Jeschua) ist ein häufig vorkommender hebräischer Personenname (vgl. in der griech. Bibelübers.: Num. 13, 17; Neh. 7, 7; Vorrede zu Sirach; Col. 4, 11; Jos. Alt. 11, 7, 1) und entspricht seiner Bedeutung nach unserem Gotthilf. Die Deutung Retter dagegen in Mt. 1, 21 geht auf das ältere Hoschea (vgl. Num. 13, 17) zurück. Nazareth oder Nazara (vgl. die Bezeichnung der Christen als Nazarener), ist ein Gebirgsstädtchen im südlichen Galiläa, seit 4 v. Chr. zum Gebiete des Tetrarchen Herodes Antipas gehörig, jetzt en Nasira genannt, idyllisch im Thalgrunde und an einer Berghalde, von der hier und da schroffe Felsen aufsteigen, inmitten von Baumpflanzungen, Weingärten und Saatfeldern gelegen und von der grossen Verkehrsstrasse zwischen Ptolemais und Damascus berührt. Von dem Rücken des Berges reicht der Blick bis zum Meere, dem Karmel, der grossen Ebene Jesreel, dem Tabor und

Hermon. Es ist nicht allein der Ort, wo Jesus nach einstimmiger Tradition aufwuchs und bis zu seinem öffentlichen Auftreten lebte (vgl. schon I Mc. 1, 9; 6, 1 ff.), sondern auch nach seiner eignen authentischen Aeusserung sein Geburtsort (vgl. Mc. 6, 1—4), wie denn selbst II Mt. und II Lc. trotz ihrer Erzählung von der Geburt Jesu in Bethlehem ihn gewöhnlich als Nazarener und Galiläer bezeichnen (Mt. 2, 23; 21, 11; Lc. 23, 6; 24, 19), womit nur der Ort seines Ursprungs gemeint sein kann, und die Christen schon früh Nazarener genannt werden (vgl. Apg. 24, 5). Erst II Mt. und II Lc. haben im Widerspruche zu sich selbst und ihren Quellen mit Rücksicht auf die prophetische Stelle Micha 5, 1 und die angebliche Herkunft von David Bethlehem zu seinem Geburtsorte gemacht (Mt. 2, 1; 5 f.; Lc. 2, 4; 15). Galiläa (Galil, Galilah d. h. Kreis, nämlich der Heiden, vgl. Jes. 9, 1) ist grösstentheils das alte Gebiet des Stammes Naphtali, westlich von den Seen Merom und Genezareth. Die Bevölkerung war seit jeher mit Heiden durchsetzt (daher der Name), zur Zeit Jesu von Phöniziern, Syrern, Arabern und Griechen, und gehörte zu der Tetrarchie des Herodes Antipas, der seine Residenz in dem von griechisch-römischer Bildung beherrschten Tiberias hatte. Die Landschaft zeigt eine grosse Mannichfaltigkeit, im obern Theile höhlenreiches rauhes Kalkgebirge, im Süden fruchtbares Gebirgsland mit lieblichen Thälern, bewaldeten Gebirgsflächen und zahlreichen Bächen, am See Genezareth vortreffliches Ackerland, saftige Weiden, üppigen Baumwuchs jeder Art und fast tropisches Klima („eine Landschaft von wunderbarer Natur und Schönheit"; Jos. jüd. Kr. 3, 10, 8). Die Bevölkerung war zahlreich, vielfach wohlhabend durch fleissigen Ackerbau und Handel, kräftig, tapfer und kampflustig (ebd. 3, 3, 2), freiheitsliebend und daher von Hass gegen den römischen Druck erfüllt (Jos. Alt. 14, 15, 5), aber auch sinnlich, leidenschaftlich und veränderlich (Mt. 11, 7 ff.; 16 ff. vgl. Jos. Leben 17; 28). Eine Reihe bedeutender Männer, Propheten wie Elisa, Jona, Nahum (1 Kön. 19, 16; 2 Kön. 14, 25; Nah. 1, 1), Krieger wie Barak, Judas der Galiläer und Johannes von Giskala (Richt. 4, 6 ff.; Jos. jüd. Kr. 2, 8, 1; 21, 1), Schriftgelehrte wie Nittai von Arbela und Eleazar (tract. Aboth 1; Jos. Alt. 20, 2, 4) waren Galiläer. Obwohl sie selber ihre Synagogen und Schriftgelehrten hatten (Mc. 1, 21; 2, 16; 3, 1 ff.; 6, 1 etc.) und von den Judäern wegen ihres Dialects, ihrer Untermischung mit Heiden und ihrer minder strengen Gesetzesbeobachtung mit Geringschätzung behandelt

wurden (Mc. 14, 70; Joh. 1, 46; 7, 52), so hielten sie doch treu zu Jerusalem und dem Tempel und machten häufig Wallfahrten dorthin (Mt. 5, 34 f.; 23; Lc. 12, 13; Mc. 11, 17; 13, 1 f.), wie sie denn auch der Ruf des Täufers nach Judäa hinaustrieb (Mt. 11, 7 ff.). Aus diesen Eigenthümlichkeiten Galiläas und seiner Bewohner erklären sich nicht allein manche Bilderreden Jesu, gewisse Characterzüge seiner Jünger (Petrus, Jacobus und Johannes) und das Verhalten des Volkes zu ihm, sondern sie dienen auch zum Verständniss der Sinnesweise und der Weltanschauung Jesu, wenn es auch kurzsichtig wäre, seine religiöse Genialität bloss auf natürliche Bedingungen zurückführen zu wollen, wie er denn ja auch wieder in scharfem Gegensatze zu der galiläischen Art steht. Vgl. über Galiläa noch Keim a. a. O. I S. 307 ff., Schenkels Bibell. II S. 318 ff. — **b**) Da nach Mt. 11, 7 ff. die Galiläer zahlreich zu Johannes gewandert sein müssen, so ist anzunehmen, dass Jesus sich einem solchen Zuge anschloss und sich bei dieser Gelegenheit taufen liess. Dabei entsteht die Frage, in welchem Sinne Jesus die Taufe über sich nahm, denn wäre auch das Wort Mt. 3, 15 echt, so sagt dasselbe doch nur aus, dass er in seiner Taufe eine zu ertüllende religiöse Obliegenheit erkannt habe. Da nun die Johannestaufe ein Sinnbild der reinigenden Sinnesänderung war, so ist es nicht statthaft, bei Jesus derselben eine andere Bedeutung unterzulegen. Allerdings aber kann sich diese Sinnesänderung bei ihm nicht auf den zukünftigen Gehorsam gegen das allgemeine Sittengesetz beziehen, da verschiedene authentische Aeusserungen Jesu zeigen, dass er sich wenigstens nach seinem öffentlichen Auftreten der höchsten für Menschen erreichbaren (vgl. Mc. 10, 18) Sittlichkeit bewusst war, was doch nicht das Resultat einer raschen Umwandlung sein kann (Mt. 7, 11 vgl. 9; Lc. 11, 4 vgl. 2a: Ausschluss seiner selbst von Sünde und Schuld; Mt. 5, 11 vgl. 10: seine Gerechtigkeit; Mc. 8, 38; 13, 27 vgl. Mt. 7, 1 ff.: Richten Jesu ohne eignes Schuldbewusstsein; vgl. auch meine Beiträge II, 147 ff.) und durch den Eindruck bestätigt wird, den die ersten Christen von ihm empfingen; sondern sie muss seiner individuellen bisherigen Lebensrichtung gelten, sofern er bis dahin bloss ein Leben der stillen Religiosität ohne öffentliche, durch seine emminente Begabung geforderte, Wirksamkeit für die Gottesherrschaft geführt hatte, was ihm in Folge der von Johannes empfangenen Impulse nunmehr als Verfehlung erschien. — **c**) Der Geist Gottes (vgl. Nr. 3 Erl. b) erscheint hier

im höchsten Sinne als der Inbegriff der ethischen Weltzwecke Gottes, welche von dem Menschen erfasst, denselben antreiben, sich zum Werkzeug für ihre Verwirklichung zu machen, und so die schlummernden Geisteskräfte in ihm erwecken (vgl. 1 Cor. 12, 7 ff.). Vermittelt ist hier dieser Empfang des göttlichen Geistes durch den Anblick des gesunkenen und doch für das ethische Ideal empfänglichen Volkes, den Eindruck der kühnen und fortreissenden Wirksamkeit des Johannes (vgl. Mt. 11, 12), welche ein neues Zeitalter verhiess, und den Blick auf die zerrüttete Zeit, die Verknöcherung der jüdischen Theokratie und die rohe Selbstsucht der römischen Herrschaft. Sie trieben, verbunden mit dem Gefühl seiner Begabung, ihn zu dem Gedanken fort, der von dem Täufer verkündigte Messias, wenn auch in einem höheren Sinne (vgl. Mt. 11, 6 u. 11), zu werden. Dass Jesus diesen Entschluss dem Täufer mitgetheilt und überhaupt in eine nähere Verbindung mit ihm getreten, ist in dem ältesten Texte nirgendwo angedeutet; vielmehr ist anzunehmen, dass er im Bewusstsein der Differenz ihrer beiderseitigen Grundsätze sich selbst wie dem Täufer eine ungehinderte Bewegung sichern wollte. — **d**) Es ist die Judäische Wüste gemeint (vgl. Nr. 1 Erl. a). Jesus zieht sich dorthin zurück, um sich in der Einsamkeit zu sammeln, über das Erlebte zu reflectiren und über die Mittel und Wege zur Ausführung des gefassten Entschlusses mit sich zu Rathe zu gehen, wie er sich denn auch später öfter in die Einsamkeit zurückzieht (Mc. 1, 35; 6, 32; 14, 32). Aehnliches wird von andern grossen Religionsstiftern, insbesondere von Buddah und Muhammed berichtet. — **e**) Ueber den Ausdruck Evangelium vgl. S. 33. Der Genitiv „Gottes" bezeichnet dasselbe als eine göttliche Freudenbotschaft, welche, wie ehedem (Jes. 61, 1) durch einen Propheten, so jetzt durch Jesus vermittelt wird; ihr Inhalt, die Erscheinung des Königthums Gottes, soll, als das Ziel der Sehnsucht der Israeliten in einer Zeit des Verfalles, ebenso zur Freude stimmen wie zum Schlusse des babylonischen Exils die Verkündigung der bevorstehenden Befreiung und Wiederherstellung Israels. — **f**) Die Zeit (der Zeitlauf) bis zur Erscheinung des Königthums Gottes wird hier bildlich als ein Mass betrachtet, welches sich mit dem Zeitverfluss allmählig füllte und nun voll geworden ist. Mit dem Ausdrucke „Königthum Gottes" haben wir hier das gewöhnlich mit „Reich Gottes" übersetzte βασιλεία θεοῦ, das sowohl die göttliche Würde und Thätigkeit des Herrschens (Königthum, Königsherrschaft), als auch den

Bereich dieser Thätigkeit (Königreich) bezeichnet, wiedergegeben, um auf diese Weise nach Analogie der hebräischen Ausdrücke: malchut (Königthum) und memschalah (Königreich) die beiden Seiten der Vorstellung zu unterscheiden, da die unterschiedslose Uebersetzung mit „Reich Gottes", welcher Ausdruck ohnehin sehr verbraucht ist, das Verständniss hindert. Die Vorstellung eines Gottesstaates (nach Josephus, gegen Apion II, 16, gewöhnlich Theokratie genannt) d. h. eines menschlichen Gemeinwesens, worin der Wille Gottes das alles bestimmende Princip ist, findet sich schon im Mosaismus, sofern hier der im Gesetz und durch den Mund der Richter und Priester sich kundgebende Wille Jahves die oberste Norm für das Gemeinwesen ist, wie sie denn im weitern Sinne dem antiken Staatswesen überhaupt eigenthümlich ist. Zur Entwicklung gelangt jedoch die Vorstellung erst durch die Propheten, welche, über die Wirklichkeit zum Ideal fortschreitend, in verschiedenen Formen, von denen die Erwartung eines idealen Königs (Messias) mehr und mehr und namentlich zur Zeit Jesu die geläufigste wird, die Idee einer zukünftigen vollendeten allgemeinen Gottesherrschaft ausbilden. Jesus unternimmt die reale Ausführung dieser Idee in einer rein ethischen, alle specifisch nationalen, cultischen und politischen Elemente ausschliessenden Form (vgl. Lc. 9, 52 ff.; Mt. 5, 38 ff.; 43 ff.; Mc. 10, 35 ff.; 14, 58 und dazu meine Beiträge II S. 90 ff.; III, 185 ff.), so dass ihm das Reich Gottes als das durch die Gerechtigkeit d. h. durch die Uebereinstimmung mit dem göttlichen Willen, deren Princip die vollkommene Gottes- und Menschenliebe ist, beherrschte menschliche Gemeinleben erscheint (vgl. Mt. 6, 33; 5, 43—48; Mc. 12, 29 ff.). Dieser Gottesstaat ist ihm mit seinem öffentlichen Auftreten dem Keime nach da, sofern er der Träger des neuen schöpferischen Princips ist (vgl. Mt. 13, 16 f.; 31—33; 17, 25 f.; Lc. 6, 20; Mc. 4, 11; auch das ἤγγικεν an unserer Stelle bezeichnet das Gekommensein schlechthin: vgl. Lc. 21, 8; 18, 40; Mt. 21, 34); aber seine vollendete Erscheinung erwartet er von der Zukunft (vgl. Mt. 5, 4; 8; Mc. 9, 1). Erst in der Folge und zwar schon bei Paulus ist der Begriff des Gottesreiches ein rein eschatologischer geworden. In dem Gottesreiche erscheint der Messias als stellvertretender König, wie schon die hebräischen Könige als Stellvertreter Jahves angesehen wurden (vgl. 1 Chron. 28, 5; 29, 23), und Jesus insbesondere als Kronprätendent, dessen Herrschaft sich vorläufig nur auf seine Schüler erstreckt,

aber sich in der Zukunft weiter ausdehnt (Mt. 13, 31—33). Die von Jesus aufgestellte Idee des Gottesstaates ist in der Folge zu weltgeschichtlicher Bedeutung gelangt. Die katholische Kirche übernahm es, sie zu verwirklichen, nachdem Augustin in seiner Schrift über den Staat Gottes in grossen Zügen ein Bild von seinem Wesen und seiner Geschichte gegeben; aber sie fiel dabei in die vorchristliche Weltanschauung zurück. Ihr wahres Wesen kann sich nur in der Weise realisiren, dass alle Gebiete des Lebens bei freier Entfaltung ihrer Eigenthümlichkeit in dem ethischen Princip des Christenthums ihre oberste Norm erkennen und so einen grossen Organismus bilden, dessen einigender Mittelpunkt der christliche Gottesgedanke ist. — g) Mit der Forderung der Sinnesänderung knüpft Jesus an Johannes den Täufer an (vgl. Nr. 1 Erl. b), aber er hat diesem Begriffe noch eine tiefere Bedeutung gegeben, indem er darunter nicht nur die Abkehr von der bisherigen Lebensrichtung (Lc. 15, 7 u. 10; Mt. 18, 3) und die Aenderung des sittlichen Willens (Mt. 21, 29 u. 32), sondern auch die Einkehr des Menschen in sich selbst und das Streben nach der Gottessohnschaft (Lc. 15, 17; 18 ff.) versteht und ihm den Glauben als positives schöpferisches Princip zur Seite stellt. Der Glaube im Sinne Jesu besteht nämlich darin, dass der Mensch die Idee Gottes, seiner Weltordnung und seiner Wirksamkeit in der Schöpfung, concreter bestimmt, die Idee Gottes als des Vaters, die Idee der Gerechtigkeit und des Königreiches Gottes auf Grund innerer und äusserer Erfahrung in sich aufnimmt und zum bestimmenden Inhalte seines Bewusstseins werden lässt (vgl. Mt. 6, 30 u. 33; 11, 29; 16, 3; 21, 32; Mc. 5, 34; 11, 22 ff.; 14, 22—24; Lc. 11, 2), und ist daher bei ihm das eigentliche Princip des religiösen Lebens, wie auch unsere Stelle zeigt, nur dass hier, der geschichtlichen Situation entsprechend, speciell die eingetretene Wirklichkeit des neuen Königthums Gottes das Object desselben ausmacht. Zwar ist auch der hebräischen Religion der Begriff des Glaubens nicht fremd (vgl. Gen. 15, 6; Jes. 7, 9 28, 16; Ps. 27, 13), aber er bildet hier weder den centralen Ausgangspunkt des religiös-sittlichen Lebens, noch ist er ein freier, vielmehr erscheint hier wie im Alterthum überhaupt die Religion überwiegend als objective Institution, welche Ehrfurcht und Gehorsam fordert, So bleibt die Gottheit und das ethische Gesetz den Menschen gegenständlich, statt in das Selbstbewusstsein und den Willen aufgenommen zu werden. Mit dieser Reform hat Jesus den

Grund zu einem neuen Weltalter gelegt, in welchem der Zwiespalt von Gesetz und Willen mehr und mehr aufgehoben wird (vgl. Mt. 11, 29), an die Stelle der antiken Gebundenheit durch Satzung und Ueberlieferung die individuelle Freiheit und die Bewegung tritt (vgl. Mc. 2, 21 f.; 27 f.) und im Innern des Menschen eine neue Welt, die Welt der religiös-sittlichen Gefühle und Gedanken, entsteht. Mit Recht hat daher Paulus den Gegensatz des Juden- und Christenthums auf den von Gesetz und Glauben zurückgeführt Nachdem dann der Katholicismus in die antike Weltanschauung zurückgefallen war, hat die Reformation das urchristliche Princip erneuert und zum Ausgangspunkt einer neuen Entwicklung gemacht, aber sie ist dabei auf dem Gebiete der Kirche auf halbem Wege stehen geblieben. Der Ruf Jesu zur Sinnesänderung und zum Glauben giebt übrigens nur das Thema seiner Reden an, dessen Ausführungen uns nicht erhalten sind. Ueber die Zeit des Auftretens Jesu vgl. S. 67 f.

5. Berufung der ersten Schüler.

Mc. 1, 16–20. **16. Und da Jesus am galiläischen See[a]) vorüberwanderte, erblickte er Simon und Andreas, Simons Bruder, beschäftigt, das Netz hier- und dorthin im See auszuwerfen; denn sie waren Fischer[b]). 17. Und Jesus sprach zu ihnen: Auf, mir nach, so will ich machen, dass ihr Menschenfischer werdet[c])! 18. Und sogleich verliessen sie die Netze und folgten ihm. 19. Und als er etwas weiter schritt, sah er Jacobus, des Zebedäus Sohn, und Johannes, dessen Bruder, im Nachen, die Netze ausbessernd[d]). 20. Und sofort rief er sie an. Und sie liessen ihren Vater Zebedäus mit den Dienstleuten im Nachen und gingen ihm nach[e]).**

Krit. Bem. Der aus A entlehnte Text dieses Stückes findet sich gleichlautend bei Mt. (4, 18—22), *nur dass der letztere hier und da zu verdeutlichen bestrebt war. Dagegen haben bei Lc.* (5, 1—11) *bedeutende Abänderungen stattgefunden. Nicht nur hat er die Erzählung versetzt, um Jesus zuerst durch eine Rede in seiner Vaterstadt Nazareth seine Wirksamkeit eröffnen zu lassen, worin er sich freilich widerspricht* (*vgl.* 4, 23), *und seine Berufung des Petrus durch vorherige Bekanntschaft mit ihm zu motiviren, sondern er bildet auch aus dem vorliegenden Stoffe eine neue Erzählung, eine Berufung des Petrus allein nach vorangegangener Volkspredigt vom Schiffe aus*

(*vgl. Mc.* 4, 1) *und nach stattgefundenem wunderbarem Fischzuge, wogegen der übrigen Personen nur nebenher und ohne Verheissung des Menschenfischens gedacht wird. Jedenfalls hat die Erzählung die Tendenz einer Verherrlichung des Petrus und ist daher, wofür auch die Sprache zeugt, ein Werk von II Lc.* (*vgl. S.* 48). *Was die einzelnen Züge anlangt, so ist der Fischzug vorausgehendes Symbol der Verheissung in V.* 10, *die Menge der Fische geht auf die Masse der von Petrus zu Bekehrenden, das weite Herausfahren in den See aber soll seine weitgehende Wirksamkeit darstellen, wie sie die Apostelgeschichte schildert. Die Erzählung von der Berufung der ersten Jünger bei Joh.* 1, 35 *ff. ist mit der unsrigen nicht vereinbar und jedenfalls das Product freier Dichtung.*

Erläuterungen. a) Der galiläische See, in der älteren Zeit nach einem zur Zeit Jesu verschwundenen Orte Kinneret (vgl. Jos. 19, 35) mit gleichnamiger Landschaft am Westufer (Jos. 11, 2), See Kinneret, welches später in Gennesar und Gennesareth verderbt wurde (1 Macc. 11, 67; Jos. j. Kr. 3, 10, 1), daneben auch nach der Stadt Tiberias See von Tiberias (Joh. 6, 1) genannt, ist ein 5 Stunden langer und 2 Stunden breiter Landsee. Vulkanischen Ursprungs, daher sich bei Tiberias heisse Quellen finden, im Süden, Osten und Norden von Berghöhen umgeben, die theilweise schroff in den See abfallen, bildete er damals mit seinem hellen grünen fischreichen Wasser den Mittelpunkt einer blühenden und belebten Landschaft, während jetzt See und Ufer grösstentheils öde geworden sind. Der Boden dieser Landschaft ist äusserst fruchtbar, das Klima mild, im Sommer dörrend heiss, die Vegetation von tropischer Mannigfaltigkeit. Am üppigsten ist die wasserreiche, 1 Stunde lange und 20 Minuten breite, von Josephus (jüd. Kr. 3, 10, 8) hochgepriesene, Ebene Gennesar am nordwestlichen Ufer. Das westliche Ufer des Sees zeigte einen Kranz von Städten und Dörfern, die jetzt theils verödet, theils ganz verschwunden sind, im Süden die Festung Tarichäa mit gegen 40,000 Einwohnern, weiter nördlich die Residenz Tiberias, dann Magdala, Bethsaida, Chorazin und Kapernaum. Ein reger Verkehr herrschte in diesen Orten durch den Handel mit den Producten des Landes, wozu die grosse Handelsstrasse zwischen dem Mittelmeer und Syrien, die sich am See entlang zog, mit beitrug, Landbau und Fischfang blühten, und die Mischung der Bevölkerung aus Israeliten, Römern und Griechen, Landbauern, Handelsleuten, Fischern, Soldaten und Beamten erzeugte Vielseitigkeit des Lebens.

Es war daher natürlich, dass Jesus das abgelegene Nazareth mit den Ufern des See's vertauschte (vgl. die Beschreibung des See's bei Jos. jüd. Kr. 3, 10, 7 ff. und Keim a. a. O. I, S. 598 ff.). — **b**) Simon (der hebräische Name ist häufig) ist der ursprüngliche Name des Petrus (Mc. 3, 16), aramäisch Kepha (Gal. 2, 9 u. s. w.), nach späterer Ueberlieferung der Sohn des Jonas (abgekürzt aus Johannes: Mt. 16, 17; Joh. 1, 43) und aus Bethsaida (Joh. 1, 44). Er wohnte in Kapernaum und war dort verheirathet (Mc. 1, 29 f. vgl. 1 Cor. 9, 5). Von Jesus zum Apostel erwählt (Mc. 3, 14) und mit Andreas, Jacobus und Johannes seine engste Umgebung bildend (Mc. 13, 3; 14, 33), nahm er eine hervorragende Stellung unter den Zwölfen ein. Rasch und feurig, ein echter Galiläer, hängt er zwar Jesu begeistert an und drängt nach vorwärts, aber er vermag sich nicht auf der Höhe idealer Anschauung zu halten und sinkt in kritischen Augenblicken zu kleinlicher Schwäche herab (Mc. 8, 29; 32; 10, 28; 14, 29 f.; 37; 66 ff,; 1 Cor. 15, 5; Gal. 2, 11 ff.); doch muss er sich von seinem Falle bei dem Verhör Jesu wieder erhoben und Hervorragendes geleistet haben, denn er erscheint in der Folge als das Haupt der Judenapostel (Gal. 1, 18; 2, 7). Obwohl einer freieren Auffassung des Christenthums zugänglich (Gal. 2, 12), erscheint er doch, seitdem er wieder auf die Bahn des exclusiven Judenchristenthums zurückgekehrt, als das Haupt der die Geltung des mosaischen Gesetzes für die geborenen Juden festhaltenden Partei, wenn auch nicht der extremsten Seite derselben (1 Cor. 1, 12 vgl. Gal. 2, 9). Ende der fünfziger Jahre scheint er noch mit Missionen unter seinen Volksgenossen beschäftigt gewesen zu sein (1 Cor. 9, 5); dann aber verschwindet er aus der Geschichte und nur das eine kann noch als sicher gelten, dass er den Märtyrertod gestorben ist (Joh. 13, 36; I Brief des Clemens 5). Um diese authentischen Nachrichten über Petrus haben sich im Laufe der Zeit eine ganze Reihe tendenziöser Legenden angesetzt, welche den Zweck verfolgen, den Petrus im Interesse der Herrschaft der Judenchristen und zur Schmälerung des Ansehens des Paulus mit der höchsten Autorität in der Christenheit zu bekleiden. Schon II Mt. und II Lc., letzterer namentlich in der Apostelgeschichte, machen damit den Anfang (vgl. S. 48), die Clementinischen Schriften setzen das Werk fort, indem sie den Petrus nach Rom führen, ihn dort den Paulus unter der Maske des Simon Magus besiegen und den Märtyrertod sterben lassen, und die katholische Tradition benutzt dann diese judenchristliche Fiction,

um die römische Gemeinde und das römische Episcopat auf die Stiftung des Apostelfürsten zurückzuführen und so mit der höchsten Autorität zu umgeben. Schriften sind uns von Petrus nicht erhalten, da die beiden Petrusbriefe nicht echt sind (vgl. S. 19, über Petrus überhaupt aber Schenkels Bibellex. IV S. 481 ff. und Volkmar, die römische Papstmythe. 1873). Ueber Andreas, den Bruder des Petrus, mit dem er gemeinsam ein Haus in Kapernaum besass (Mc. 1, 29) und der ebenfalls unter die Zwölfe aufgenommen wird (Mc. 3, 18), sind uns keine weiteren Nachrichten erhalten. Sein Name ist griechischer Herkunft. Fischfang und Handel trieben beide wohl gleich Zebedäus und vielen Andern am See in grösserem Massstabe. — c) Die Art der Berufung setzt eine gegenseitige Bekanntschaft voraus, wozu die nach Nr. 4 bereits vorangegangene Wirksamkeit Jesu die Gelegenheit bieten konnte. Schüler hatten auch bereits die Propheten um sich gesammelt (1 Sam. 19, 19 f.; 2 Kön. 2, 3; 5), und ebenso thaten es die damaligen Schriftgelehrten (vgl. Schürer, neutest. Zeitgesch. S. 444 ff.) und Johannes der Täufer (Mc. 2, 18; Mt. 11, 2). Jesus fordert die beiden auf, ihn als Schüler zu begleiten, wie denn auch die Schüler der Propheten mit diesen zusammenlebten, zugleich ihre Vertrauten und Diener (vgl. 1 Kön. 19, 21). Ein ähnliches Verhältniss findet sich auch bei griechischen Philosophen. Jedenfalls haben wir uns die Schüler Jesu als Jünglinge zu denken (vgl. über das Alter Jesu Nr. 4, krit. Bem.), denn dafür spricht ihr mitunter hervortretendes unreifes Wesen (vgl. z. B. Mc. 9, 34; 10, 35—37; 14, 37; 47) und ihre Bezeichnung als Kinder (Mc. 10, 24; Lc. 17, 2; vgl. auch Mc. 14, 51). Der Umstand aber, dass Petrus verheirathet war (Mc. 1, 30), ist nicht gegen diese Annahme, da im Orient sehr frühe Ehen eingegangen werden. Das Menschenfischen ist Bild ihrer Gewinnung für die neue Theokratie (vgl. Mt. 13, 47). — d) Aus einer Vergleichung von Mc. 15, 40 (16, 1 ist „Salome" nicht ursprünglich, vgl. Mc. 15, 47; Mt. 27, 61; 28, 1) mit Mt. 27, 56 ergibt sich, dass ihre Mutter Salome hiess, doch kann die Annahme, dass die in A genannte Salome die Mutter der Zebedaiden gewesen sei, auch auf blosser Vermuthung von II Mt. oder auf späterer Tradition beruhen. Nach Joh. 19, 25 wäre Salome die Schwester der Mutter Jesu gewesen, auf welche Notiz jedoch kein Werth zu legen ist. Jacobus, auch nach der Reihenfolge im Apostelverzeichniss Mc. 3, 17 und sonst wahrscheinlich der ältere von beiden, verschwindet bald aus der Ge-

schichte, indem er im J. 44 von Agrippa I, der sich aus Politik zum Patron des strengen Judenthums aufwarf (vgl. Jos. Alt. 19, 7, 5), zur Enthauptung verurtheilt wurde (Apg. 12, 2). Johannes, von feurigem Temperamente und ehrgeizig wie sein Bruder (Mc. 3, 17; Lc. 9. 54; Mc. 9, 38; 10, 37), nahm später eine einflussreiche Stellung unter den jerusalemitischen Christen ein (Gal. 2, 9). Zwar erkannte er den Paulus als Heidenapostel an (ebd.), aber an der Spannung zwischen den Uraposteln und diesem hat er jedenfalls auch theilgenommen, da Paulus ihn nicht von seinem allgemeinen Urtheil ausnimmt (vgl. S. 18 f.). Dass er noch gleichzeitig mit Petrus Judenmission getrieben habe, ist wahrscheinlich (vgl. 1 Cor. 9, 5), aber nicht minder auch, dass er in nicht hohem Alter, vielleicht gleichzeitig mit Jacobus, dem Bruder Jesu, den Märtyrertod unter den Juden erlitt (vgl. S. 5 u. 26). Erst die spätere Tradition lässt ihn in Folge einer Verwechslung mit dem Presbyter Johannes und nach Andeutungen der ihm zugeschriebenen neutestamentlichen Schriften nach Ephesus übersiedeln, dort der jüdischen Gnosis des Kerinth entgegentreten, nach Patmos verbannt werden und zurückgekehrt noch bis in die Zeit Trajans das Gebot der Liebe verkünden. Er ist aber weder der Verfasser der Apokalypse (vgl. S. 20), noch der sogenannten Briefe des Johannes, noch des vierten Evangeliums, da der in dem letzteren figurirende „Jünger, den Jesus lieb hatte", nicht der Apostel Johannes, sondern eine Fiction des Evangelisten ist (vgl. Keim a. a. O. I S. 161 ff.; Scholten, der Apostel Johannes in Kleinasien. 1872, S. 89 ff). — **c**) Auch hier haben wir eine vorgängige Bekanntschaft Jesu mit den beiden Brüdern vorauszusetzen. Die Entschiedenheit, mit der sie ihren Beruf aufgeben, ist ein Beleg für die Gewalt, welche Jesus damals schon auf die Gemüther ausübte. Dass aber Jesus sich seine Schüler aus Fischern, die deshalb nicht ohne Bildung zu sein brauchten, da zu deren Erlangung ja die Synagoge und der sociale Verkehr Gelegenheit bot, statt aus den Schriftgelehrten und Pharisäern erwählte, kann nur darin seinen Grund haben, dass die letzteren durch ihre Befangenheit in einer formellen und traditionellen Frömmigkeit für die Aufnahme seiner wesentlich auf innerer Erfahrung beruhenden Grundsätze nicht disponirt waren.

6. Jesu erste Wirksamkeit in Kapernaum.

21. Und sie gehen hinein nach Kapernaum[a]) und gleich Mc. 1, 21 f.
am nächsten Sabbath lehrte er in der Synagogenversamm-
lung[b]). 22. Und sie staunten über seinen Lehrvortrag, denn
er pflegte zu lehren wie einer, der Gewalt besitzt und nicht
wie die Schriftgelehrten[c]). 29. Und alsbald die Synagoge Mc. 1, 29—31.
verlassend, kam er in das Haus Simons und Andreas', be-
gleitet von Jacobus und Johannes. 30. Die Schwiegermutter
Simons aber lag am Fieber[d]) darnieder und man spricht
sogleich mit ihm über dieselbe. 31. Und er trat herzu und
richtete sie auf, indem er ihre Hand ergriff. Da verliess sie
das Fieber und sie wartete ihnen auf[e]).

Kritische Bem. Die obige Erzählung stammt aus A, wie ihr gleichzeitiges Vorkommen bei Lc. 4, 31; 38 *f. und theilweise bei Mt.* 8, 14 *f. zeigt. I Mt. hat den ersten Theil derselben (V.* 21 *f.), trotzdem er ihn kannte (vgl. Mt.* 7, 28), *sammt der folgenden Heilung eines Besessenen (Mc.* 1, 23—28) *ausgelassen und an seine Stelle einen summarischen Bericht über das Lehren und Heilen Jesu (Mt.* 4, 23—25) *mit Anlehnung an Mc.* 1, 39; 6, 55, *der wie die meisten ähnlichen Berichte ohne historischen Werth ist, gesetzt, um dann im Folgenden* (5—7; 8 *f.) ein Bild beider Seiten der Thätigkeit Jesu zu geben, worauf er dann Mc.* 1, 29—34 (= *Mt.* 8, 14—17) *nachholt, wogegen die Heilung des Besessenen mit einer ähnlichen Erzählung (vgl. Mt.* 8, 28 *mit Mc.* 5, 2) *combinirt wird. Als ungeschichtlich haben wir aus dem Contexte Folgendes ausgeschieden:* 1) *die Heilung des Besessenen zu Kapernaum (Mc.* 1, 23—28). *Schon ihre Verwandtschaft mit der Erzählung Mc.* 5, 1 *ff. lässt vermuthen, dass sie ein Duplicat derselben ist, dazu bestimmt, gleich ein Bild von den Heilungen Jesu zu geben. Dazu kommen noch die innern Unwahrscheinlichkeiten, das Schweigen des Besessenen während der Rede Jesu, seine Bezeichnung Jesu als des Heiligen Gottes d. h. als des Messias (Apk.* 3, 7) *und das „wir" des Dämon, was bereits andere Austreibungen voraussetzt.* 2) *Die nachfolgenden vielen Krankenheilungen Mc.* 1, 32—34, *welche die Folge der Heilungen der Besessenen sind. Solche summarischen Relationen finden sich auch sonst mehrfach in den Evangelien (besonders Mc.* 3, 7—12; 6, 55 *f.; mit ihren Variationen bei Mt. und Lc.). Sie zeigen durch ihre Veränderlichkeit, Unbestimmtheit und ihre Uebertreibungen, dass sie*

nicht ursprünglicher Tradition entstammen, sondern von den Compilatoren herrühren. — Von den beiden verschiedenen Texten der obigen Erzählung kommt die Originalität dem Mc. zu. Mt. hat das Ergreifen der Hand als Mittel der Heilung aufgefasst (vgl. 8, 3), Lc. hat an dem Wortlaut geglättet, beide aber haben die Anwesenheit des Jacobus und Johannes übergangen, der erstere, weil sie für seinen Context unwesentlich war, der letztere, weil er ihrer überhaupt erst später Erwähnung thut. Der Inhalt der Erzählung aber trägt alle Merkmale wirklicher Geschichte (vgl. die Erl.).

Erläuterungen. **a**) Kapernaum (Kaphar-Nahum d. h. Dorf des Nahum), im alten Test. nirgendwo erwähnt und daher wohl erst spät entstanden, dagegen von Josephus (Leben 72), der auch eine Quelle gleichen Namens in der Ebene Genesar kennt (jüd. Kr. 3, 10, 8), erwähnt, jetzt nur noch in den Ruinen von Khan Minieh sichtbar, lag am See und am nördlichen Ende der Landschaft Genesar, 2 Stunden vom Einflusse des Jordans und 3 von Tiberias, in üppiger Gegend, welche von der Strasse nach Damascus durchschnitten wird, und hatte eine Synagoge, eine Besatzung und ein Zollamt (Mc. 1, 21; 2, 14 f.; Mt. 8, 5 ff.), nach vorhandenen Spuren vielleicht auch einen Hafen. Vgl. Keim a. a. O. I S. 596 ff. Obgleich Jesus es zum Mittelpunkte für seine Wirksamkeit machte (Mc. 2, 1; 15; 3, 20; 9, 33; Mt. 17, 24), so fand er doch dort mehr Widerstand als Empfänglichkeit (vgl. Mt. 11, 23). — **b**) Synagogen hiessen die seit der Rückkehr aus dem Exil selbst in kleinern Orten entstandenen Gemeindehäuser der Juden, in denen man sich am Sabbath zum Gebet, zur Schriftverlesung und zu Lehrvorträgen versammelte (daher auch Sabbateen und Proseuchen genannt: Jos. Alt. 16, 6, 2; Leben 54). An der Spitze der Synagogengemeinde stand ein Collegium, aus dem einer die Oberleitung hatte (Mc. 5, 22; 35 ff.; 9, 18). Den Mittelpunkt des Gottesdienstes bildete die Vorlesung des Gesetzes (Jos. gegen Apion 2, 17). Der Gottesdienst begann mit dem von dem erwählten Vorbeter vorgesprochenen Gebete, dem die Gesetzesstellen Deut. 6, 4—9, 11, 13—21; Num. 15, 37—41 zu Grunde gelegt wurden, das die Gemeinde stehend anhörte und sich am Schlusse mit einem „Amen“ zueignete (Mt. 6, 5; Neh. 8, 6; 1 Cor. 14, 16), dann folgte die Lection aus dem Gesetz und den Propheten durch irgend ein Gemeindeglied (Lc. 4, 16; Apg. 13, 15), hierauf ein Lehrvortrag über den verlesenen Schriftabschnitt, den jedes befähigte Gemeindeglied übernehmen konnte

(Mc. 1, 21; 6, 2; Lc. 4, 20 ff.) und endlich der Segen mit folgendem Amen der Gemeinde. Auch fanden Almosensammlungen in der Synagoge statt (Mt. 6, 2). Vgl. Schürer, neut. Zeitg. S. 468 ff. In Folge des historischen Zusammenhanges von Christenthum und Judenthum wurde dieser Synagogengottesdienst das Vorbild des ältesten christlichen Cultus, nur dass hier noch die freie Rede (Prophetie) und das Abendmahl hinzutrat und die alttest. Vorlesung allmählig durch Abschnitte aus den neutest. Briefen und Evangelien ersetzt wurde (vgl. 1 Cor. 14, 1—26; Col. 4, 16; 1 Cor. 11, 18 ff. und S. 30). — c) Als Schriftgelehrte (Gesetzeslehrer oder -ausleger: Mt. 22, 35; Lc. 5, 17; Jos. Alt. 17, 6, 2) wird ein in der Zeit der Restauration nach dem Exil entstandener Stand unter den Israeliten bezeichnet, der sich die Auslegung des mosaischen Gesetzes, daneben auch der übrigen alttest. Literatur, zur Aufgabe machte und sein grosses Vorbild in Esra erkannte (Esra 7, 6; 11; Neh. 8, 4—13). Ihre praktische Thätigkeit erstreckte sich theils auf die Gerichte, wo sie als Beisitzer fungirten, theils auf die Synagogen, in denen sie Lehrvorträge hielten, theils auf die Lehrhäuser, wo sie Unterredungen über das Gesetz mit ihren Schülern anstellten (in Jerusalem dienten dazu die Nebenräume des Tempels, vgl. Mc. 14, 49). Der Mehrzahl nach vertraten sie das Princip der Auslegung und Ergänzung des Gesetzes durch die Ueberlieferung der Väter und gehörten daher der pharisäischen Partei an (vgl. Nr. 2 Erl. a; sie werden daher auch gradezu mit den Pharisäern identificirt, vgl. z. B. Mc. 12, 40 = Lc. 20, 47, wogegen sie Mt. in unhistorischer Weise als zwei Parteien betrachtet: Mt. 23, 13 ff.), doch müssen sich auch Sadducäer unter ihnen befunden haben, da Mc. 2, 16; 7, 1; Lc. 5, 30 (vgl. Apg. 23, 9) von Schriftgelehrten aus den Pharisäern die Rede ist. Je mehr das Statutarische in der hebräischen Religiosität überhand nahm, desto höher stieg das Ansehen der Schriftgelehrten, so dass sie im Zeitalter Jesu recht eigentlich das hebräische Volksleben beherrschten, sich in prätensiöser Weise Rabbi (mein Herr) und Vater (im Sinne der obersten Auctorität) nennen liessen (Mt. 23, 2; 7—9; 16) und sociale Auszeichnungen beanspruchten (Mt. 23, 6 f.). Indem sie die Frömmigkeit und Sittlichkeit bloss nach dem Massstabe des Buchstabens des mosaischen Gesetzes und seiner Auslegungen und Erweiterungen beurtheilten, verfielen sie vielfach einer der sittlichen Gesinnung ledigen und sich in casuistischen Fragen ergehenden rituellen Gesetzlichkeit (vgl.

P. Aboth 3, 11) und damit der Heuchelei, welche sich selbst gelegentlich der Gesetzesbeobachtung entband, und verschlossen ihren Zuhörern den Weg zu einer lebendigen innern Religiosität (vgl. Nr. 54). Die bedeutendsten Vertreter der Schriftgelehrsamkeit zur Zeit Jesu, wenn auch schon vor seinem Auftreten vom Schauplatz abgetreten, waren Hillel und Schammai, welche zwei sich in Subtilitäten bekämpfende Schulen bildeten (vgl. über sie und die übrigen Schulhäupter Schürer a. a. O. S. 451 ff.). Das Resultat dieser Schriftgelehrsamkeit ist das rabbinisch-talmudische Judenthum mit seiner endlosen Casuistik, wie es noch heute in abgeschiedenen Kreisen fortlebt. Eine concrete Vorstellung von dem religiösen Leben, wie es sich unter der Herrschaft des Rabbinismus gestaltete, gewinnen wir aus den gelegentlichen characteristischen Aeusserungen Jesu (vgl. auch die Schilderung bei Schürer a. a. O. S. 481 ff.). Im Gegensatze zu den Lehrvorträgen der Schriftgelehrten schöpfte Jesus aus der lebendigen Quelle einer innern gemüthvollen Frömmigkeit, welche dem Schriftworte, zumeist dem prophetischen, woran er ja in der Synagoge ebenfalls anknüpfen musste, wahlverwandt war und ergriff daher empfängliche Zuhörer mit überlegener Gewalt des Geistes. — **d**) Es ist das Malariafieber gemeint, welches in den sumpfigen Niederungen am See bis heute epidemisch ist (vgl. Jos. Leben 72; Robinson, Palästina III S. 560); es äussert sich in Mattigkeit, Kopf- und Gliederschmerzen, Schwindel und Frost mit nachfolgendem Schweiss, verläuft in 3 bis 21 Tagen, und ist bald anhaltend, bald intermittirend (vgl. Virchow, Pathologie und Therapie II 2 S. 45 ff.). — **e**) Ueber die Heilungen Jesu im Allgemeinen vgl. S. 55. Die gegenwärtige Heilung oder periodische Besserung haben wir uns vermittelt zu denken durch die Freude an Jesu Gegenwart, den erhebenden Eindruck seiner Persönlichkeit wie seines Zuspruches und das Verlangen, ihn selber bedienen zu können, welche durch den Willen auf das Nervenleben zurückwirkten (vgl. über psychische Heilungen im allg. Schenkels Bibellexicon III S. 590 ff., in Betreff des Fiebers Virchow a. a. O. S. 57).

7. Jesu Wirksamkeit in der Umgegend von Kapernaum.

Mt. 1, 35—38. **35. Und früh am Morgen, als es noch sehr dunkel war, stand Jesus auf und ging hinaus, wandte sich zu einer einsamen Stätte und betete dort. 36. Und Simon und seine**

Genossen suchten ihn auf, 37. und sie fanden ihn und sprachen zu ihm: Alle suchen dich! 38. Da spricht er zu ihnen: Auf, anderwohin in die umliegenden Flecken, damit ich auch dort das Evangelium verkünde, denn dazu bin ich hinausgegangen! 44. Und er redete zu den Synagogenversamm- Lc. 4, 44.
lungen Galiläas[a]). 40. Es kommt aber zu ihm ein Aussätzi- Mc. 1, 40 f.
ger[b]), der ihn anruft und kniefällig zu ihm spricht: Wenn du willst, kannst du mich reinsprechen! 41. Und von Mitleiden ergriffen, streckte er seine Hand aus, berührte ihn und sprach: Ich will, sei reingesprochen![c]) 43. Dann fuhr er Mc. 1, 43—45.
ihn an, trieb ihn sogleich weg 44. und sprach zu ihm: Nimm dich in Acht, jemanden etwas davon zu sagen, vielmehr gehe hin, zeige dich dem Priester und bringe wegen deiner Reinigung das Opfer dar, was Moses geboten hat, zum Zeugniss für die Leute[d]). 45. Er aber ging weg und begann viel davon zu reden und machte den Spruch Jesu kund, so dass er sich nicht mehr öffentlich in einer Stadt zeigen konnte, sondern sich an einsamen Orten aufhielt und die Leute von allen Seiten zu ihm kamen[e]).

Kritische Bem. Das Stück Mc. 1, 35—39 *ist aus A, wie die Parallele Lc.* 4, 42—44 *zeigt. Mt. hat dasselbe ausgelassen, wohl deshalb, weil es ihm nach der Bergpredigt zu unbedeutend erschien. Lc. hat den ursprünglichen Text modificirt. Statt der Jünger, deren er bisher noch nicht erwähnt, sucht ihn das Volk und aus dem „dazu bin ich hinausgegangen" hat er „dazu bin ich gesandt" gemacht. Nur der Schluss, wo Mc. eine Uebertreibung enthält, der* 2, 1 (*nach Tagen*) *widerspricht, ist bei Lc. ursprünglicher. Es folgt dann bei Lc. zunächst die Berufung des Petrus, von der schon oben* (*Nr.* 5, *kr. Anm.*) *die Rede war, dann aber bei allen drei Evangelisten* (*Mt.* 8, 1—4; *Lc.* 5, 12—16) *die Heilung eines Aussätzigen. Der ursprüngliche Text aus A ist auch hier bei Mc. erhalten. Mt. hat gleich Lc. das Anfahren des Aussätzigen seitens Jesu, weil ihm unverständlich, und den Inhalt von Mc.* 1, 45, *da er schon Aehnliches vor der Bergpredigt* (4, 23 *f.*) *berichtet hatte, ausgelassen; Lc. verlegt den Auftritt, der nur draussen vor sich gehen konnte, da die Aussätzigen von Städten und Dörfern ausgeschlossen waren, ein gewaltsames Eindringen des Aussätzigen aber nicht indicirt ist, in die Stadt, beschreibt den Mann als von Aussatz bedeckt, lässt die Kranken nachher herbeieilen, wovon Mc. nichts weiss, und fügt das* 4, 42 *aus-*

gelassene Beten Jesu hier an. Aber auch Mc. hat nicht bloss Geschichtliches, denn da der Aussatz eine rein physische Krankheit ist, bestehend in Blutzersetzung mit folgender Zerstörung der Haut, so ist eine Heilung desselben auf psychischem Wege, wie sie Mc. V. 42 *berichtet, unmöglich; vielmehr hat er aus der Reinsprechung eines gesund gewordenen Aussätzigen, wofür καθαρίζειν der officielle Ausdruck ist (vgl. Lev.* 13 *Septuag.) eine Heilung desselben gemacht. Dies abgerechnet, trägt sein Bericht ganz den Character glaubwürdiger Geschichte (vgl. besonders V.* 43 *f.). Für den mythischen Zusatz konnte die Ex.* 4, 6; *Num.* 12, 10; 2 *Kön.* 5, 1 *ff. berichteten Heilungen als Vorbild dienen.*

Erläuterungen. **a**) Den Zusammenhang der erzählten Begebenheiten haben wir uns so zu denken: Jesus bricht in aller Frühe auf, um ohne Aufhebens die Stadt zu verlassen und nach verrichtetem Gebete ohne Begleitung der Jünger, welche vielleicht später nachfolgen sollten, seine Thätigkeit in der Umgegend fortzusetzen. Bald nachher aber kommen viele Leute (das „alle" ist populäre Hyperbel) in das Haus des Petrus und fragen nach ihm, um sich mit ihm zu unterreden oder Hülfe bei ihm zu suchen. Da machen sich die Jünger auf, um Jesus zurückzuholen und ihn in Kapernaum festzuhalten. Er kehrt zwar nicht sogleich zurück, sondern fordert sie nunmehr auf, ihn zu begleiten, gibt ihnen aber die Zusage, nach ihrer Rundreise mit ihnen nach Kapernaum zurückzukehren und erfüllt diese Zusage in der Weise, dass er sich alsdann dort in einem eignen Hause ansiedelt (Mc. 2, 1; 15; 3, 20; 9, 33; Mt. 17, 24). — **b**) Der Aussatz ist eine aus Zersetzung des Blutes hervorgehende Krankheit, welche, mit Frost, Mattigkeit und Fieber beginnend, sich im leichteren Falle in Blattern, im schwereren in rothen Hautflecken, Geschwüren und Knollen, die allmählig den ganzen Leib überziehen und dann auch die innern Organe angreifen, kundgibt. Genesung ist selten, desto häufiger jahrelanges Siechthum. Die Entstehung der Krankheit ist bedingt durch feuchte Atmosphäre, schlechte Wohnungen und Nahrungsmittel, daher sie in sehr verschiedenen Weltgegenden vorkommt. Nächst den Aegyptern waren die Palästinenser dem Aussatz besonders ausgesetzt (Beschreibungen der Krankheit finden sich Lev. 13; Hiob 2—19, vgl. Virchow a. a. O. S. 410 ff.). Der Aussatz machte wie alle unreinen Ausflüsse des Körpers den Hebräer rituell unrein (vgl. Nr. 20 Erl. b) und hatte daher die Aussonderung aus der Ge-

meinde zur Folge, dies um so mehr, als der antiken Vorstellung, dass Leiden immer die Folge von Versündigungen seien, der von dieser entsetzlichen Krankheit Heimgesuchte als mit dem Zorne der Gottheit für begangene Frevel belastet erschien (Num. 12, 9 ff.; Hiob 19, 7 ff.). Die Lage des Aussätzigen war daher eine furchtbare. Er musste sich ausserhalb des Ortes aufhalten und blieb dort ohne Hülfe und Pflege, da seine Berührung verunreinigte (vgl. Jos. Alt. 3, 11, 3; gegen Ap. 1, 31). Im Falle der Genesung musste er sich erst draussen der Prüfung eines Priesters unterziehen; ward er alsdann für rein erklärt, so musste er noch eine siebentägige Probe mit mehrfachen Waschungen bestehen; dann hatte er im Vorhofe des Tempels zu erscheinen und ein reichliches Schuldopfer darzubringen (Lev. 14, 2 ff.). Vgl. über den Aussatz im allgem. Schenkels Bibell. I, 317 ff. — **c**) Das Knien ist die Geberde inständigen Bittens (vgl. Mc. 5, 22; 7, 25; 10, 17). Der Mann war wohl bisher nicht in der Lage gewesen, die Mittel für seine Reinsprechung in Jerusalem aufbringen zu können, oder er hatte dieselbe bis dahin nicht vom Priester erlangt und wandte sich daher in seiner Noth an Jesus, der ihm als ein mit höherer Auctorität als die der Priester ausgerüsteter Schriftgelehrter erschien (vgl. Keim a. a. O. S. 254 ff.). Jesus aber erklärt ihn für rein ohne vorgehende Prüfung, weil er den Begriff der rituellen Unreinheit überhaupt verwarf (vgl. Nr. 20), da er denjenigen der sittlichen Unreinheit verdunkelte und der Ausübung der Menschenliebe hinderlich war; statt Verachtung (Hiob 19, 13 ff.; 30, 1 ff.) fühlt er Mitleiden mit ihm und berührt ihn ohne Scheu. — **d**) Jesus will kein Aufhebens von der Sache gemacht haben, da die Masse kein Verständniss für seine Handlungsweise hatte, ihn in Folge solcher Hülfleistungen mit allerlei Zumuthungen umlagerte, die mit der Verkündigung des Evangeliums nichts zu thun hatten (vgl. V. 45), und ihn in frühzeitigen Conflict mit der Hierarchie brachte. Daher will er nicht seine Begleitung und gebietet ihm, nachgehends, den Leuten zum Zeugniss (Lev. 14, 57), auch die Reinsprechung des Priesters nachzusuchen und das gesetzliche Opfer im Tempel darzubringen. Seine Handlungsweise war also ausser auf die Erlösung des Kranken vom Gefühl seiner Unreinheit wesentlich auf die Jünger berechnet. Sie soll dieselben anleiten, die Vorstellung von der cultischen Unreinheit und Verfluchtheit Nothleidender (vgl. Deut. 28, 19 ff. mit Lc. 16, 20 u. 22), welche im Alterthum weit verbreitet war und es mit

erklärt, warum dasselbe, den Buddhismus ausgenommen, kaum Anstalten für die Krankenpflege kannte, zu überwinden, und enthält so mit den Keimen einer neuen Weltanschauung zugleich den Anstoss zu ungehinderter Ausübung der Menschenliebe, wie sie in reiner Gestalt sich nur in der christlichen Welt entfaltet hat (vgl. Leckys Sittengesch. Europas II S. 57 ff.). — **c**) Der Aussätzige übertritt die ihm gegebene Weisung, so dass Jesus, um nicht die Bevölkerung in Aufregung zu versetzen, die Städte meiden muss.

8. Jesus lässt sich in Kapernaum nieder und setzt seine Thätigkeit dort fort.

Mc. 2, 1 f. **1. Als aber Jesus nach kurzer Zeit**[a]) **wieder nach Kapernaum kam, wurde es bekannt, dass er zu Hause war**[b]). **2. Und es versammelten sich so viele Leute, dass nicht einmal mehr im Hofe Raum war**[c]), **und er verkündigte ihnen das**
Mc. 2, 13—17. **Wort**[d]). **13. Darauf ging er wieder hinaus an den See, und die ganze Menge folgte ihm, und er unterrichtete sie. 14. Als er dann am See entlang ging, sah er den Levi an der Zollstelle sitzen und sprach zu ihm: Begleite mich! Da stand er auf und folgte ihm**[e]). **15. Und es geschah, dass als er in seinem Hause ass, viele Zöllner und Sünder — denn es gab deren viele — mit Jesu und seinen Schülern zu Tische lagen**[f]). **16. Aber auch Schriftgelehrte aus der Partei der Pharisäer**[g]) **waren ihm nachgegangen. Und als sie gesehen hatten, dass er mit Zöllnern und Sündern ass und trank, sprachen sie zu seinen Schülern: Wie, mit Zöllnern und Sündern isst und trinkt der!**[h]) **17. Als aber Jesus dies vernommen, spricht er zu ihnen: Nicht die Gesunden bedürfen eines Arztes, sondern die Kranken; nicht gekommen bin ich, Gerechte einzuladen, sondern Sünder!**[i])

Kritische Bem. Die ursprüngliche Stellung dieses Stückes hat sich auch bei Lc. 5, 17; 27—32 *erhalten, wogegen Mt. mit Uebergehung von Mc.* 2, 1 *f. die von uns ausgeschiedene Erzählung von der Heilung des Gelähmten* (*Mt.* 9, 1—8 = *Mc.* 2, 3—12) *und diejenige von dem Sündermahl* (*V.* 9—13) *an die Rückkehr aus Gadara* (*V.* 9, 1 = *Mc.* 5, 21) *anknüpft, wie denn Mt. überhaupt zwischen* 8, 1 *und* 9, 34 *die ursprüngliche Ordnung ganz verlässt, indem er durch die Anticipation der Bergpredigt, welche in A nach Mc.* 3, 19 *folgte* (*vgl. S.* 44), *genöthigt wird, die zurückgebliebenen*

Geschichten aus A nachzuholen und doch auch die Stoffe, welche hier nach der Bergpredigt folgten, unterzubringen, woraus eine Cumulation von Erzählungen entstand. Von den parallelen Texten unseres Stückes verdient Mc. den Vorzug vor Lc. und Mt. Letzterer nämlich macht aus dem Zöllner Levi den Apostel Matthäus (vgl. 10, 3), indem er in der Einladung V. 14 (zu Tische) eine Berufung zum Apostelamte sieht und daher genöthigt ist, jenen mit irgend einem der Apostel zu identificiren, und fügt wenig passend zu der Antwort Jesu an die Pharisäer ein Citat aus Hosea 6, 6 (V. 13) an, was an die Manier von II Mt. erinnert; Lc. aber setzt die Geschichte nicht nach Kapernaum, sondern während der Reise Jesu (5, 17), lässt diesen übertreibend auch von Schriftgelehrten und Pharisäern aus Judäa und Jerusalem umgeben sein und verlegt das Mahl in das Haus des Levi. Die von allen drei Evangelisten erzählte Heilung des Gelähmten haben wir aus dem Texte ausgeschieden, da dieselbe sehr deutliche Merkmale der Ungeschichtlichkeit an sich trägt. Wenn auch eine solche Heilung durch psychische Einwirkung wohl möglich ist (vgl. Keim a. a. O. II S. 178 f.), so setzt die Geschichte doch die antike Vorstellung voraus, dass schwere Körperleiden die Wirkung der Sünde seien (Mc. 2, 10), eine Ansicht, die Jesus nicht theilt (vgl. Nr. 7 Erl. b und d), sieht in der Heilung den Beweis für seine Macht, Sünden zu vergeben, was nicht in seinem Sinne ist (vgl. S. 55) und gründet den Empfang der Sündenvergebung auf den Glauben an die Heilkraft Jesu, was ebenfalls seiner Anschauung zuwider ist (vgl. Nr. 4 Erl. g). Die Erzählung ist daher symbolischer Natur und stellt den Gedanken plastisch dar, dass Jesus durch die Verkündigung der Sündenvergebung in dem Menschen das Vertrauen und die sittliche Kraft wieder herstelle, da die Lahmheit auch sonst als Sinnbild geistiger Kraftlosigkeit vorkommt (Mt. 11, 5; Lc. 14, 21; Hebr. 12, 13 und schon Jes. 35, 3; Hiob 4, 3 f.; 1 Kön. 18, 21, vgl. m. Beiträge II S. 125 ff.). Im Uebrigen ist bei Mc. nur der Zusatz bei Levi „den Sohn des Alphäus" zu tilgen (vgl. Lc. 5, 27), der wahrscheinlich von Mc. herrührt und auf Identificirung des Levi mit dem jüngern Apostel Jacobus (Mc. 3, 18) beruht.

Erläuterungen. **a**) Weil in den Synagogen auch Wochengottesdienste stattfanden (vgl. Schürer a. a. O. S. 475), so war es allerdings möglich, in kurzer Zeit (wörtlich übers. „nach Tagen") Vorträge in mancher Synagoge Galiläas (Nr. 7) zu halten. — **b**) Da

es nach V. 15 (vgl. V. 14 u. 17 sowie Nr. 7 Erl. a) nicht zweifelhaft ist, dass Jesus in Kapernaum ein eignes Haus bewohnte, so ist auch hier an dieses zu denken, und es ist also anzunehmen, dass, nachdem er den Entschluss gefasst, sich in Kapernaum niederzulassen, er den Auftrag ertheilt hatte, ihm dort eine eigne Wohnung zu beschaffen. — **c**) Das einfache israelitische Wohnhaus, dessen Mauern aus Lehmziegeln oder Steinen erbaut war, welche mit Gyps- oder Kalktünche überstrichen wurden, bestand gewöhnlich nur aus einem Stockwerk und hatte ein plattes, mit einer Brustwehr versehenes Dach. Auf dieses war aber gewöhnlich noch ein Obergemach aufgesetzt, welches zu aussergewöhnlichen Zwecken benutzt wurde und durch je eine Thür und Treppe mit dem Innern des Hauses und mit dem Hofe in Verbindung stand. Die kleinen Fenster waren mit Holzgittern verschlossen, die Thüren bewegten sich oben und unten in Zapfenlöchern und wurden mit Riegeln, welche man mittelst eines Schlüssels schob, verschlossen. Die Fussböden bestanden aus gebrannten Steinen oder Gypsestrich. Der Hofraum war mit einer Mauer umgeben, auch mitunter gepflastert, mit Bäumen geschmückt und zum Schutz gegen die Sonne theilweise mit Leinwand überspannt (vgl. Schenkels Bibell. II S. 603 ff.). — **d**) Unter dem Worte ist das Wort Gottes (vgl. 4, 14 ff.; 7, 13; Lc. 11, 28) d. h. der menschliche Ausdruck für die in der innern und äusseren Welt sich offenbarenden und von den dazu disponirten Menschen erfassten göttlichen Gedanken und mithin hier dasselbe zu verstehen, was in Nr. 4 als Evangelium Gottes bezeichnet wurde. — **e**) Ueber den Zöllner Levi ist uns sonst nichts weiter bekannt, da er weder mit dem Apostel Matthäus noch mit dem jüngern Jacobus zu identificiren ist (vgl. d. krit. Bem.). Er war ein gewöhnlicher Zollerheber (im Unterschiede von den Zolladministratoren oder Oberzöllnern: Lc. 19, 2, welche im Auftrage der Zollpächter die Aufsicht über die Zollerhebung führten), und die Zollstelle (das Zollhaus) war wohl dazu bestimmt, von den auf der Strasse nach Damascus passirenden Waarenladungen den Zoll zu erheben (vgl. Nr. 2 Erl. g und Nr. 5 Erl. a). Natürlich ist vorauszusetzen, dass Jesus ihn bereits kannte, als er ihn aufforderte, ihn nach Hause zu begleiten. — **f**) Das Mahl, welches Jesus gibt, hat natürlich nicht bloss den Zweck der Bewirthung, sondern auch der religiösen Belehrung, wie es denn in jüdischen Kreisen Sitte war, sich bei Tische über das Gesetz zu unterhalten (Pirke Aboth 3, 2 f.); es

sollte aber auch von den Zöllnern und Sündern den Fluch der Verachtung nehmen. Unter den „Sündern“ aber sind hier wie Mt. 11, 19; Lc. 7, 37; 15, 1 nicht gesunkene Menschen überhaupt, sondern nach dem herrschenden Sprachgebrauche (vgl. Henoch 5, 4; 38, 2 f.; 41, 2; Weish. Sal. 2, 12; 3, 10; Psalmen Sal. 4, 1 ff.; 12, 4 ff.; 1 Macc. 2, 44 u. 48; Tob. 13, 7) Juden zu verstehen, welche das mosaische Gesetz nicht mehr beobachteten und heidnischer Lebensanschauung und Sitte zuneigten, wie denn auch die Zöllner und die Heiden wegen ihrer Gesetzlosigkeit als Sünder bezeichnet wurden (V. 17; Lc. 19, 7; Mc. 14, 41; Gal. 2, 15), daher der Ausdruck „Zöllner und Sünder“ den Sinn von: Zöllner und andere Sünder (gesetzlose Israeliten) hat. Obschon diese Sünder mit dem hebräischen Cultus auch gewiss vielfach die hebräische Ethik bei Seite setzten (V. 17; Lc. 15, 4 ff.), so waren sie doch grade durch ihre Lossagung von dem rituellen jüdischen Cultus auch wiederum für die Aufnahme der Grundsätze Jesu besonders disponirt. Ueber das Liegen bei Tische vgl. Nr. 13 Erl. a. Uebrigens ergibt sich aus der Bewirthung so Vieler durch Jesus (vgl. auch 3, 20), aus dem Umstande, dass er ein eignes Haus besitzt, sowie aus seiner nicht ascetischen Lebensweise (Mt. 11, 19), dass er sich nicht, wie häufig unter dem Einflusse ascetischer Tendenzen angenommen wird, in dürftigen Verhältnissen befunden hat. — **g**) Vgl. Nr. 6 Erl. c. — **h**) Da die Pharisäer die Vertreter der strengen Gesetzlichkeit waren, so musste ihnen natürlich der Umgang Jesu mit gesetzlosen Menschen zum grössten Anstoss gereichen. Nach diesem ersten Zusammenstoss schärft sich der Gegensatz Jesu zu ihnen von Stufe zu Stufe und führt endlich zu der Katastrophe in Jerusalem. — **i**) Die Krankheit ist Bild der sittlichen Schwäche und Zerrüttung, wie die Gesundheit der sittlichen Normalität. Gerecht (rechtbeschaffen) heissen nach hebräischem Sprachgebrauch diejenigen, deren Verhalten der von Gott gesetzten Norm, die je nach dem religiösen Standpunkte auch verschieden, anders zumal von den Pharisäern als von Jesus, aufgefasst wird, entspricht. Hier ist der Ausdruck im allgemeinen Sinne zu nehmen und gleich den „Gesunden“ von den Pharisäern, welche Jesus nicht mit eingeladen hatte, aber freilich ironisch zu verstehen. Das „einzuladen“ ist daher doppelsinnig, indem es sowohl die Einladung zu Tische als auch die damit verbundene Aufforderung zur Aufnahme des göttlichen Wortes (V. 2) bezeichnet.

9. Jesus rechtfertigt es, dass seine Jünger nicht fasten.

Mc. 2, 18—22. **18. Die Schüler des Johannes und die Pharisäer aber fasteten grade[a]). Und es kommen einige Leute und fragen Jesum: Warum fasten die Schüler des Johannes und die Schüler der Pharisäer, die deinigen dagegen nicht? 19. Da sprach Jesus zu ihnen: Sind etwa die Brautführer im Stande zu fasten, so lange der Bräutigam in ihrer Mitte ist? So lange sie den Bräutigam unter sich haben, können sie nicht fasten. 20. Es wird aber die Zeit kommen, dass der Bräutigam ihnen entrückt wird und dann freilich werden sie fasten[b]). 21. Niemand flickt einen Lappen neuen Zeuges auf ein altes Gewand, sonst reisst die Füllung das Neue vom Alten los und schlimmer wird der Riss; 22. und niemand füllt neuen Wein in alte Schläuche, sonst zerreisst der Wein die Schläuche und es verdirbt der Wein sammt den Schläuchen[c]).**

Kritische Bem. Der ursprüngliche Text dieser Pericope aus A, welche bei allen drei Evangelisten auf Nr. 8 *folgt, ist bei Marcus erhalten. Mt. verlegt die Scene willkürlich in das Haus Jesu* (9, 14), *lässt die Schüler des Johannes ungeschichtlicher Weise* (*vgl. Nr.* 2) *mit den Pharisäern gemeinsame Sache machen und die Frage selbst stellen, verkürzt und glättet den kernigen Ausdruck oder sucht denselben zu verdeutlichen. Lc. legt unpassender Weise den Pharisäern und Schriftgelehrten die Frage in den Mund, warum ihre und des Johannes Schüler so viel fasteten und beteten, Jesu Jünger aber ässen und tränken* (5, 33), *um dadurch gleich Mt. eine Verbindung mit der vorhergehenden Pericope herzustellen, erweitert das Wort von dem Lappen in wenig zutreffender Weise und bricht den ganzen Ausspruch im Interesse des conservativen Judenchristenthums die Spitze ab durch den Zusatz: Und niemand, der vom alten Wein getrunken hat, will neuen, denn er spricht: Der alte ist gut* (*V.* 39). *Dieser Zusatz rührt jedenfalls von II Lc. her* (*vgl. S.* 48), *auf dessen Rechnung auch die Annäherungen an den Text des Mt. in V.* 37 *f. zu setzen sind. Bei Mc. bietet nur V.* 21 *Schwierigkeit, die aber schwindet, wenn τὸ πλήρωμα als Subject, τὸ καινὸν aber als Object zu αἴρει, welches niemals intransitiv steht, gezogen und vor τοῦ παλαιοῦ aus dem Vorhergehenden ἀπὸ ergänzt wird.*

Erläuterungen. a) Schüler des Johannes kommen auch Lc. 7, 19 und später in der Apg. vor (8, 24—19, 6), überall aber so, dass sie eine eigne Schule neben derjenigen Jesu bilden. Die Differenz der Richtungen tritt auch an unserer Stelle deutlich zu Tage, denn das Fasten ist bei ihnen wie bei Johannes selber der Ausdruck eines religiösen Bewusstseins, das im Unterschied von dem christlichen noch nicht zur sittlichen Freiheit gelangt ist (vgl. Nr. 3 Erl. b) und daher zu einer ascetischen Stimmung neigt (vgl. Nr. 1 Erl. d). Es ist daher keinenfalls geschichtlich, sondern eine Zurücktragung eines späteren Vorganges in die Geschichte Jesu, wenn der vierte Evangelist die ersten Jünger Jesu aus den Schülern des Täufers hervorgehen lässt (Joh. 1, 35 ff.). Später nämlich scheinen allerdings die Anhänger des Johannes grösstentheils unter den Christen aufgegangen zu sein, wie denn schon die Apg. (a. a. O.) von Uebertritten erzählt, und verschwinden daher bald aus der Geschichte; denn die im siebenzehnten Jahrhundert bekannt gewordenen Mendäer am persischen Meerbusen, welchen man den Namen Johanneschristen gab, haben in Wirklichkeit nichts mit Johannes zu thun (vgl. darüber Schenkels Bibell. III S. 326). Obgleich die Johannesschüler hier zusammen mit den Pharisäern genannt werden, so ist doch an keine Verbindung zwischen ihnen zu denken (vgl. vielmehr Nr. 2), sondern es soll bloss bemerkt werden, dass sie beide damals im Fasten begriffen waren; auch hatte das Fasten der Pharisäer ja jedenfalls den Sinn einer gesetzlichen Leistung (vgl. Lc. 18, 12), welchen es bei den Schülern des Johannes nicht haben konnte (vgl. Nr. 1 Erl. d). Ob es damals eine besondere Veranlassung zum Fasten gab in Folge öffentlicher Nothstände, oder ob an Privatfasten zu denken ist, wie es sich die spätern Juden öfter auferlegten, ist nicht ersichtlich; beide Arten des Fastens fanden immer am Montag und Donnerstag statt und, wenn verschärft, so, dass man sich dabei weder wusch noch salbte noch einander grüsste (vgl. Mt. 6, 16—18 und Schürer a. a. O. S. 505 f.). — b) Brautführer, wörtlich: Söhne des Brautgemaches d. h. zur Hochzeit Gehörende, heissen die Freunde des Bräutigams, welche nach hebräischer Sitte am Vermählungstage den letzteren festlich in das Haus der Braut und von da mit der letzteren in sein Vaterhaus und in das Brautgemach geleiten, worauf dann die, gewöhnlich siebentägige, Hochzeitsfeier stattfindet (vgl. 1 Macc. 9, 37 u. 39; Ri. 14, 15; Tob. 11, 20). Die hebräische Hochzeitsfeier war eine besonders fröhliche und wurde mit Gesang,

Musik, Tanz und Räthselspiel begangen (Jer. 25, 10; Ri. 14, 12). Nach Beendigung derselben nahmen die Genossen Abschied vom Bräutigam und trauerten darüber, dass er nun ihrem fröhlichen Jugendspiel entrückt sei, welcher Trauer sie dann auch wohl durch Fasten Ausdruck geben mochten. So, will Jesus sagen, gehe es auch seinen Jüngern. So lange er bei ihnen sei, gebe es für sie keinen Grund zur Trauer, da er ja das Evangelium verkünde und dadurch zur Freude stimme, und darum auch nicht zum Fasten; es werde aber die Zeit kommen, dass er von ihnen getrennt würde, dann werde die Trauer um ihn sie zum Fasten veranlassen. Eine weitere Ausdeutung des Ausspruches etwa nach Apk. 21, 2 u. 9, ist nicht statthaft, da derselbe keine Allegorie, sondern bloss eine Analogie enthält, und ebenso ist kein Grund vorhanden, dabei an die Trennung Jesu von seinen Jüngern durch seine Hinrichtung zu denken, da der Gedanke an eine solche Katastrophe ihm nach allen Spuren in dieser Zeit noch fernliegt, vielmehr konnte die Trennung ja auch durch andere Umstände herbeigeführt werden. — c) Jesus geht nun dazu über, die Unvereinbarkeit zwar nicht des diätischen und gelegentlichen, wohl aber des religiös-ascetischen Fastens (vgl. Nr. 1 Erl. d), wie es die Pharisäer und Johannesjünger beobachteten, mit dem Christenthum im Bilde darzustellen. Dieses ist die Religion der freudigen Erhebung des Geistes und der ethischen Gerechtigkeit, nicht aber der weltflüchtigen Askese (vgl. Mt. 11, 18 f.) und der cultischen Leistung; wer daher das neue Princip mit der alten Observanz vereinigen will, bringt Heterogenes zusammen und zerstört so beides, indem das neue Princip die alten Formen sprengt und nun, selber einer neugeschaffenen Form entbehrend, der Zersetzung preisgegeben ist. Ein neuer (eigentlich: noch nicht gewaschener) Flicken hält auf einem abgetragenen Kleide deshalb nicht, weil die Stiche, da sie in dem neuen Zeuge keinen Spielraum haben, in dem alten ausreissen; der neue Wein aber zerreisst die alten (aus Ziegenfell bereiteten) Schläuche, weil er noch gährig ist und daher die zu engen Behälter sprengt.

10. Jesus rechtfertigt seine Jünger gegen den Vorwurf der Sabbatsverletzung.

Mc. 2, 23—28. **23. Und es geschah, dass, als Jesus am Sabbat[a]) zwischen Saatfeldern hindurchging, seine Schüler anfingen, sich freie Bahn zu machen, indem sie die Aehren ausrauften[b]).**

24. Da sprachen die Pharisäer zu ihm: Sieh doch, wie deine Jünger thun, was am Sabbat verboten ist[c])! 25. Und er spricht zu ihnen: Habt ihr nie gelesen, was David that, als er Noth litt und hungerte, er selbst wie seine Begleiter? 26[t]. Wie er da in das Gotteshaus ging und die Schaubrode verzehrte, die doch bloss die Priester verzehren dürfen, und auch seinen Begleitern davon gab[d])? 27[t]. Der Sabbat ist um des Menschen willen da und nicht der Mensch um des Sabbats willen[e]). 28. Daher herrscht der Sohn des Menschen auch über den Sabbat[f]).

Kritische Bem. Mt., der von 9, 35 *ab spätere Stücke aus A* (*Mc.* 6 *u.* 13) *mit solchen aus B zusammenarbeitete, kehrt erst mit der obigen Pericope* (*Mt.* 12, 1 — 8) *zu A zurück, daher dieselbe nach rückwärts in einem fremden Zusammenhange steht. Dagegen hat Lc. das Stück an seiner ursprünglichen Stelle gelassen. Ausserdem hat Mt. dasselbe stark überarbeitet. Er lässt die Jünger aus Hunger Aehren ausraufen und essen* (*V.* 1), *um so eine genauere Uebereinstimmung mit dem von Jesus gegebenen Analogon der Handlungsweise Davids herzustellen, wobei er nicht bedachte, dass das Essen von Getreidekörnern doch keine Veranlassung zu dem Vorwurf der Sabbatsentheiligung geben konnte, da ja am Sabbat nicht gefastet wurde* (*Jud.* 8, 6; *Lc.* 14, 1) *und nur das Kochen verboten war* (*Ex.* 16, 23), *und dass es überdies zur Stillung des Hungers sich wenig eignete; er drückt sich V.* 4 *so aus, als ob auch Priester unter den Begleitern Davids gewesen, fügt V.* 5 *f. einen Ausspruch hinzu, der nicht zutrifft, da doch nicht einzusehen ist, weshalb das Aehrenausraufen etwas Höheres sein sollte als der Dienst im Tempel, das „etwas Grösseres als der Tempel" aber, auf Jesus bezogen, keine rechte Beziehung im Texte hat; er reiht dann noch wieder Hosea* 6, 6 *an, trotzdem doch die Barmherzigkeit hier kaum in Betracht kommen kann, und lässt den Satz Mc.* 2, 27 *aus, da er seinem judenchristlichen Standpunkt anstössig erschien. Die beiden letzteren Aenderungen rühren von II Mt., die übrigen von I Mt.* (*vgl. S.* 48) *her. Lc. lässt nach I Mt. das Aehrenausraufen ebenfalls aus Hunger geschehen, fügt ein sehr unklares und schwerlich authentisches Datum hinzu* (6, 1) *und lässt Mc.* 2, 27 *aus demselben Grunde wie II Mt. aus, hat aber im Uebrigen den ursprünglichen Wortlaut ziemlich treu wiedergegeben. In dem Texte des Mc. ist die Zeitbestimmung „unter dem Hohenpriester Abjathar" zu streichen, da sie der*

Geschichte (1 *Sam.* 21, 1) *widerspricht und sich bei Mt.* 12, 2 *und Lc.* 6, 4 *nicht findet. — An die vorliegende Pericope schliessen sich in A noch folgende Stücke an, denen wir keinen historischen Werth zuerkennen können:* 1) *Die Heilung einer verdorrten Hand* (*Mc.* 3, 1—5 = *Lc.* 6, 6—10, *Mt.* 12, 9—13). *Nicht nur ist die Heilung eines an Atrophie oder Muskelmarasmus leidenden Gliedes auf psychischem Wege undenkbar, sondern es müsste auch, wie der Vorgang erzählt wird, angenommen werden, dass Jesus von vorn herein sicher gewesen, dass ihm die Heilung gelänge, was er doch nicht sein konnte. Man vergleiche damit Vorgänge wie Mc.* 1, 29 *ff.* (*Nr.* 6), *wo Jesus stillschweigend auf den Kranken einwirkt, um die Ungeschichtlichkeit des Berichtes zu erkennen. Auch die Frage Jesu „Ist es erlaubt, am Sabbat Gutes oder Böses zu thun, ein Leben zu retten oder zu tödten?“ ist nicht zutreffend, da es sich ja nur um die für das erstere zu wählende Zeit handelt. Ueber das Verhältniss des Stückes, welches hier wohl nur angefügt ist, weil es sich darin wie in Nr.* 9 *um den Sabbat handelt, zu Lc.* 13, 10 *ff.*; 14, 2 *ff. und über die geschichtliche Grundlage der Erzählung vgl. Nr.* 33. 2). *Der Rathschlag der Pharisäer mit den Anhängern der Herodäer, Jesus zu verderben* (*Mc.* 3, 6 = *Mt.* 12, 14; *Lc.* 6, 11), *welcher in dieser Zeit der ersten Wirksamkeit Jesu undenkbar ist und dafür spricht, dass das Vorhergehende an unrechter Stelle steht.* 3) *Der summarische Bericht über Krankenheilungen Jesu* (*Mc.* 3, 7—12 = *Mt.* 12, 15—21; *Lc.* 6, 17—19). *Vgl. darüber Nr.* 6 *krit. Erl. Mt. verfährt so mechanisch, dass er den Bericht, verleitet durch den Text von A, hier zum zweiten Male* (*vgl.* 4, 24 *f.*), *nur in erweiterter Gestalt, bringt. An eine historische Grundlage bei Mc. ist um so weniger zu denken, als Jesus hier von den Dämonen als „Sohn Gottes“ angeredet wird.*

Erläuterungen. **a**) Sabbat d. h. Ruhezeit ist der Name des siebenten Wochentages bei den Hebräern, von Freitag bis Sonnabend Abend (Sonnenuntergang) gerechnet, so benannt, weil in dieser Zeit der Israelit sich aller Arbeit enthielt, um auf diese Weise Jahve seine Ergebenheit durch Enthaltung von nicht cultischen Verrichtungen zu erweisen, daher die Beobachtung des Sabbats neben der Beschneidung als Zeichen der Zugehörigkeit zum Bundesvolke gilt (Ex. 20, 10; 31, 13). Der Zeiteintheilung der Aegypter oder Babylonier entlehnt, wurde der Sabbat durch die Mosaische Gesetzgebung zu einer religiösen Institution der Israeliten erhoben (vgl.

Ex. 20, 8 ff.; 16, 22 ff.; Ez. 20, 12; Neh. 9, 14), die alsdann entweder mit der Ruhe Jahves nach sechstägiger Schöpfungsarbeit (in Wirklichkeit ist dies eine Uebertragung der israelitischen Zeiteintheilung auf Gott, die dann wieder als Vorbild der menschlichen erschien) oder mit der Wohlthat der Erlösung Israels aus Aegypten begründet wurde (Ex. 20, 11; 31, 17 vgl. Gen. 1; Deut. 5, 15). Die Bedeutung des Sabbats als Bundeszeichens erklärt es, dass der Uebertreter der Sabbatsruhe hingerichtet werden sollte (Ex. 31, 14 f.; 35, 2; Num. 15, 35 f.). Als verbotene Arbeit am Sabbat wird aber insbesondere das Pflügen des Ackers, das Ernten, das Holz- und Mannasammeln, das Anzünden von Feuer in den Wohnungen, das Kochen und Backen (Ex. 16, 23 ff.; 34, 21; 35, 3; Num. 15, 32 ff.) und ausserhalb des Gesetzes gelegentlich noch das Lasttragen, Keltern, der Transport von Waaren und der Handel (Am. 8, 5; Neh. 13, 15 ff.) genannt. Aehnliche Observanzen finden sich für die Festzeiten auch bei den Römern (vgl. z. B. Cato de re rustica 2; Virg. Georg. 1, 268 ff.). Die Schriftgelehrten waren beflissen, die Lücken der bisherigen Gesetzgebung auszufüllen und thaten dies in einer Weise, welche die Sabbatsruhe zu einem schweren Hinderniss für die freie Bewegung und damit auch für die sittliche Thätigkeit des Menschen machte. Während die zum Tempeldienst gehörigen Verrichtungen, wie die Beschneidung, am Sabbat erlaubt waren (vgl. Mt. 12, 5; Joh. 7, 22), war es dagegen verboten, mehr als 2000 Ellen oder einen sogenannten Sabbatsweg (vgl. Apg. 1, 12) zu gehen, einen Brand zu löschen, ein gebrochenes Glied einzurichten oder jemanden von einer Krankheit zu heilen (tract. Sabbat 16, 6; 22, 6; Lc. 13, 14), liessen jüdische Truppen sich wehrlos niedermachen, um den Sabbat nicht zu brechen und weigerte sich ein jüdischer Steuermann, bei einem Seesturme nach Anbruch des Sabbats ferner das Steuerruder zu lenken (1 Macc. 2, 32 ff.; Synes. 4). Die Mischna zählt 39 am Sabbat verbotene Verrichtungen auf (tract. Sabbat 7, 2) und knüpft hieran eine Reihe casuistischer Auslegungen, welche ebensoviel Proben von der Verknöcherung des spätern Judenthums sind (vgl. Schürer a. a. O. S. 485 ff.). — **b**) Man denke sich einen Feldweg, welcher hier und da vom Getreide (vielleicht schwererer Art, z. B. Mais) überwachsen war, das dann die Jünger ausrauften. Da wir uns das Getreide als ausgewachsen denken müssen, so fällt der Auftritt in den April des Jahres 33 (vgl. S. 66). — **c**) Die Pharisäer beurtheilten das Aehrenausraufen wohl nach Analogie des

Erntens (Aehrenabschneidens). — **d**) Jesus rechtfertigt seine Jünger zunächst durch eine analoge Handlungsweise des von den Pharisäern wie von allen theokratisch Gesinnten hochverehrten David, welchem der Hohepriester Ahimelech einst in der Noth von den Broden gab, die in dem Zelttempel als Speiseopfer für Jahve auflagen und nach ihrer Vertauschung mit frischen, weil geweiht, nur von den Priestern gegessen werden durften (1 Sam. 21, 1 ff. vgl. Lev. 24, 5—9; dass David selbst in den Tempel ging, ist ein Gedächtnissfehler). Wie David so, durch die Umstände genöthigt, mit seinen Begleitern eine Ausnahme vom Gesetz machte, so, will Jesus sagen, muss dies auch mir und meinen Schülern gestattet sein. — **e**) Nach dieser speciellen Rechtfertigung seiner Jünger stellt Jesus nun einen allgemeinen Grundsatz bezüglich des Sabbats auf: Die Sabbatsruhe ist für den Menschen nur ein Mittel zur Erreichung seines Lebenszweckes, sofern sie ihm die nöthige Musse zur Pflege der religiösen Gesinnung gewährt, nicht aber ist sie dieser Zweck selbst, da als solcher nur die sittliche Gerechtigkeit gelten kann (vgl. Mt. 6, 33), und sie darf ihm daher auch nichts verwehren, was diesem Lebenszwecke irgendwie dient und förderlich ist. Damit hebt aber Jesus im Grunde die Mosaische Sabbatsidee auf, sofern dieselbe ja doch auf dem Gedanken der Gebundenheit des religiösen Lebens an den Cultus und dessen Zeiten beruht, und an ihre Stelle tritt die Tendenz, das ganze Leben mit der religiösen Idee zu durchdringen. Paulus wie der Verfasser des vierten Evangeliums haben dies klar erkannt (vgl. Gal. 4, 9 f.; Joh. 5, 17), und praktisch ist der Grundsatz Jesu in der ältesten Christenheit auch insofern durchgedrungen, als sie an Stelle des Sabbats den Tag nachher für ihre Zusammenkünfte erwählte (1 Cor. 16, 2; Apg. 20, 7 vgl. Apk. 1, 10; Brief des Barnabas 15, wo zuerst auf die Zeit der Auferstehung Jesu Bezug genommen wird), wenngleich die Judenchristen noch lange daneben auch den Sabbat beobachten mochten (Orig. Hom. 28). Gleichwohl ist die Christenheit später insofern wieder in die antike Vorstellung zurückgefallen, als sie die Sabbatsidee, wenn auch nicht mit jüdischem Rigorismus, auf den christlichen Sonntag übertrug. Erst die deutschen Reformatoren haben die Anschauung Jesu erneuert (Apologie der Augsb. Conf. Art. 8), ohne freilich einen abermaligen Rückfall auch der protestantischen Kirche verhindern zu können. — **f**) Wörtlich: Daher ist Herr der Sohn des Menschen auch des Sabbats. Der Gedanke ist jedenfalls

der: Wenn also die Sabbatsruhe für den Menschen nur Mittel zum Zweck ist, so ist der Menschensohn auch befugt, um dieses Zweckes willen an Stelle dieser Ruhe die Thätigkeit treten zu lassen. Wer ist aber hier der Menschensohn? Es läge nahe, an den Menschensohn im höchsten Sinne nach dem Vorbilde der Bücher Daniel und Henoch d. h. an das theokratische Haupt der Menschheit zu denken, als welches Jesus sich selbst dann bereits hier bezeichnet hätte (vgl. darüber Nr. 12 Erl. f.); allein dass trotz Mc. 2, 10, welchen Ausspruch wir aber nicht für echt erkennen konnten, auch der Evangelist es nicht so verstanden haben muss, zeigt 3, 28, wo „die Söhne der Menschen" doch jedenfalls nur eine einfache Umschreibung des Begriffes Mensch sind (vgl. z. B. Ps. 11, 4; Spr. 8, 31). Zu einer andern Auffassung als dieser liegt aber auch kein Grund im Contexte unserer Stelle vor, da V. 28 ja nur einen Schluss aus V. 27 enthält, der um so weniger jene Deutung fordert, als das „auch" vor „über den Sabbat" auf die allgemeine Herrschaft des Menschen über die Schöpfung, mit Anklang an Ps. 8, 5 u. 7, hinweist. Bedeutsam ist aber die Stelle auch für die ideale Vorstellung vom Menschensohne insofern, als sie zeigt, dass dieselbe ihre Wurzel in dem Begriffe Mensch hat.

III. Die Grundlegung des Christenthums in Galiläa.

11. Jesu Anrede an seine erwählten zwölf Gehülfen.

13. Darauf stieg Jesus auf den Berg[a]) und rief diejenigen Mc. 3, 13 f.
Schüler herbei, welche er selbst wünschte, und sie traten zu ihm. 14. Und er bestimmte Zwölfe[b]) dazu, dass sie ihn begleiteten und dass er sie aussändte, das Evangelium zu Mc. 3, 16–19.
verkündigen, 16. nämlich Simon, dem er den Namen Petrus gab, 17. Jacobus, den Sohn des Zebedäus und dessen Bruder Johannes, welchen er den Namen Boanerges beilegte, 18. Andreas, Philippus, Bartholomäus, Matthäus, Thomas, Jacobus, den Sohn des Alphäus, Thaddäus, Simon Kanani 19[t]. und Lc. 6, 20.
Judas aus Karioth[c]). 20. Dann richtete er die Augen auf seine Schüler und sprach:

3. Selig seid ihr Demüthigen, denn eurer ist das König- Mc. 5, 3–12.
reich Gottes!

4. Selig seid ihr Harrenden, denn ihr werdet die Erde zum Besitz empfangen!
5. Selig seid ihr Traurenden, denn ihr werdet getröstet werden!
6. Selig seid, die ihr hungert und dürstet nach Gerechtigkeit, denn ihr sollt satt werden!
7. Selig seid ihr Barmherzigen, denn ihr werdet Barmherzigkeit finden!
8. Selig seid ihr Herzensreinen, denn ihr werdet Gott schauen!
9. Selig seid ihr Friedensstifter, denn ihr werdet Gottes Söhne heissen!
10. Selig seid ihr wegen Gerechtigkeit Verfolgten, denn eurer ist das Königreich Gottes!
11. Selig seid ihr, wenn euch die Menschen um meinetwillen schmähen und verfolgen und lügnerisch alles Böse gegen euch aussagen! 12. Freuet euch und frohlocket alsdann, da euch ein grosser Lohn im Himmel aufbehalten ist; denn grade so haben sie ja die Propheten vor euch verfolgt[d])!

Mt. 5, 13—16. 13. Ihr seid das Salz des Landes! Wenn aber das Salz fade wird, wodurch soll es seine Kraft wieder erlangen? In nichts anderem ist es hinfort zu brauchen als hinausgeschüttet und von den Leuten niedergetreten zu werden. 14[t]. *Ihr seid wie* eine Stadt auf dem Berge, welche sich nicht verbergen kann, *sondern von allen Seiten gesehen wird! Darum habt Acht auf euch!* 14[t]. Ihr seid das Licht der *Menschen*! 15. Man zündet aber kein Licht an und stellt es unter den Scheffel, sondern auf den Leuchter stellt man es und so leuchtet es allen Hausgenossen. 16. So leuchte auch euer Licht vor den Menschen, damit sie eure edlen Thaten sehen und euern Vater im Himmel dafür preisen[e])!

Mt. 5, 17. 17. Ihr möget nicht wähnen, dass ich gekommen sei, das Gesetz oder die Propheten aufzuheben; nicht gekommen

Mt. 5, 20—22. bin ich, sie aufzuheben, sondern zu vollenden; 20. denn ich sage euch: Wenn eure Gerechtigkeit sich nicht mehr auszeichnet als die der Schriftgelehrten, so werdet ihr nicht in das Königreich Gottes eingehen[f])! 21. Ihr habt gehört, dass zu den Alten[g]) gesagt ward: Du sollst nicht töten; wer aber

tötet, soll dem Gerichte verfallen sein! 22. Ich aber sage euch: Jeder, der gegen seinen Bruder ingrimmig ist, soll dem Gerichte verfallen sein; wer aber zu seinem Bruder sagt: Du Nichtswürdiger, soll dem Synedrium verfallen sein; wer aber sagt: Du Gottloser, soll der Feuerhölle verfallen sein[h])! — 27. Ihr habt gehört, dass gesagt ward: Du sollst Mt. 5, 27 f.
nicht ehebrechen! 28. Ich aber sage euch: Jeder, der ein Weib lüstern anblickt, hat schon Ehebruch mit ihr begangen in seinem Herzen[i])! — *Ihr habt gehört, dass gesagt ward: Du sollst nicht stehlen! Ich aber sage euch*: 42. Gebet dem, Mt. 5, 42.
der euch bittet und wendet euch nicht ab von dem, der von euch leihen will! 38t. Gebet, so wird euch gegeben, ja ein Lc. 6, 38.
volles, eingedrücktes, gerütteltes und aufgehäuftes Mass wird man euch in den Schoss schütten[k]). 33. Wiederum habt Mt. 5, 33—41.
ihr gehört, dass zu den Alten gesagt ward: Du sollst nicht falsch schwören, sondern dem Herrn deine Gelübde halten! 34. Ich aber sage euch, dass ihr überhaupt nicht schwören sollt, auch nicht bei dem Himmel, denn er ist Gottes Thron, 35. noch bei der Erde, denn sie ist seiner Füsse Schemel, noch bei Jerusalem, denn sie ist des grossen Königs Stadt, 36. noch bei deinem Haupte, denn du vermagst nicht ein einziges Haar darauf weiss oder schwarz zu machen! 37. Es sei vielmehr euere Aussage „ja“ ein Ja, „nein“ ein Nein; was aber darüber hinausgeht, ist vom Bösen[l]). — 38. Ihr habt gehört, dass gesagt ward: Auge gegen Auge, Zahn gegen Zahn! 39. Ich aber sage euch, dass ihr euch nicht entgegenstellen sollt dem Ungerechten, sondern wer dich auf deine rechte Backe schlägt, dem halte auch die andere hin, 40. und wer mit dir rechten und dir dein Unterkleid nehmen will, dem überlasse auch dein Oberkleid, 41. und wer dir eine Meile Botendienst auflegt, mit dem gehe zwei[m])! — 43. Ihr Mt. 5, 43 f.
habt gehört, dass gesagt ward: Du sollst deinen Nächsten lieben und deinen Feind hassen! 44t. Ich aber sage euch: Seid wohlwollend gegen euere Feinde, 27t. thut Gutes denen, Lc. 6, 27 f.
welche euch hassen, 28. wünschet Segen denen, die euch fluchen, betet für die, welche euch schmähen, 45. damit ihr Mt. 5, 45—47.
Söhne Gottes werdet, denn er lässt seine Sonne aufgehen über Böse und Gute und sendet Regen über Gerechte und Ungerechte! 46. Denn wenn ihr denjenigen wohlwollt, die

euch wohlwollen, welcher Lohn kommt euch dann zu? Thun nicht auch die Zöllner dasselbe? 47. Und wenn ihr bloss euere Brüder grüsset, was thut ihr dann Besonderes? Thun
Lc. 6, 34. nicht auch die Heiden dasselbe? 34. Und wenn ihr denjenigen darleiht, von denen ihr wieder zu nehmen hofft, welcher Dank gebührt euch dafür? Auch die Sünder leihen ja den Sündern, damit sie das Gleiche wieder empfangen.
Mt. 5, 48. 48. So seid ihr vollkommen *in der Liebe*, wie euer himm-
Mt. 7, 12. lischer Vater *in der Liebe* vollkommen ist[n])! 12. Alles nun, was ihr wünscht, dass euch die Leute thun möchten, das thut auch ihr ihnen, denn das ist das Gesetz und die Propheten[o])!

Kritische Bem. In der Erzählung von der Apostelwahl haben wir Mc. 3, 15 *getilgt, welches bei Lc.* 6, 13 *fehlt, das Dämonenaustreiben zu einer apostolischen Aufgabe macht, was der Anschauung Jesu widerspricht* (*vgl. S.* 55), *und die unmögliche Vorstellung enthält, dass die Kraft dazu durch ein blosses Mandat übertragen werden könne. In dem Apostelverzeichnisse hat Mc. jedenfalls den Vorzug vor Mt., der dasselbe erst bei der Aussendung der Apostel bringt, ohne ihre Erwählung berichtet zu haben* (10, 2 *ff.*). *Der letztere lässt gleich Lc. den characteristischen Namen Boanerges für die Zebedäiden weg, macht den Matthäus zum Zöllner* (*vgl. Nr.* 8 *krit. Bem.*), *und verwandelt den kanani* (*Eiferer: Lc.* 6, 15) *Simon in einen Kananäer, wie den Mann* (*isch*) *aus Karioth in einen Ichkarioten. Statt Thaddäus* (*Lebbäus bei Mt.*) *hat Lc.* 6, 16 *Judas, Jacobi Sohn* (*vgl. Apg.* 1, 13; *Joh.* 14, 23), *vielleicht der ursprüngliche Name des Thaddäus. — Die folgende Rede ist in doppelter Form erhalten, in einer kürzeren bei Lc.* (6, 12—49) *und einer längeren bei Mt.* (5—7), *welche letztere, wie wir sahen,* (*vgl. Nr.* 8 *krit. Bem.*) *von Mt. anticipirt wurde, weil er frühzeitig ein Beispiel von der Lehrthätigkeit Jesu geben wollte, wie denn Mt.* 5, 1 *zur Grundlage Mc.* 3, 13 *hat. Dies letztere macht es, wenn man damit Lc.* 6, 12 *ff. vergleicht, so gut wie gewiss, dass sich auch in A ursprünglich eine Bergrede befand, welche die Grundlage für die Reden bei Mt. und Lc. bildete und von ihnen theils verkürzt, theils erweitert wurde* (*vgl. über die Lücken im Marcusevang. S.* 44). *Diese Bergrede muss aber für die eben gewählten Apostel bestimmt gewesen sein. Dafür spricht nicht allein ihr ursprünglicher Context, sondern auch mehr als ein Anzeichen bei Mt. und Lc. Mt. lässt ebenfalls*

die Rede auf einem Berge gehalten sein, mit der Andeutung, dass sich Jesus dorthin vor dem Volke zurückgezogen habe (*vgl.* 14, 23; 17, 1), *lässt sich Jesus dabei an die Jünger wenden* (5, 1 *f.*), *verleiht den Angeredeten Prädicate, die nur auf die Jünger passen* (5, 11—14) *und geräth also* 7, 28, *wo er das Volk einführt, mit sich selbst in Widerspruch, dazu genöthigt durch die Aufnahme von Redestücken aus B, welche nach dessen Andeutungen an das Volk gerichtet waren* (*vgl. das Umgekehrte in Cap.* 23, 1 *u.* 8 *ff.*). *Lc. lässt wenigstens die Wahl der Zwölfe auf einem Berge geschehen* (*Lc.* 6, 12 *ff.*), *führt dann erst das Volk ein, indem er die Stelle Mc.* 3, 7 *f. nach der Wahl der Zwölfe bringt, lässt dann Jesus gleichwohl zu seinen Jüngern reden* (6, 20) *und erwähnt das Volk erst wieder zum Schlusse* (7, 1), *so dass die Annahme wahrscheinlich ist, dass erst II Lc. nach I Mt. das Volk hereinbrachte und zu diesem Zwecke auch die Rede in die Ebene verlegte. Der ursprüngliche Inhalt der Rede lässt sich aber, einzelnes abgerechnet, nur aus Mt. herstellen. Bei Lc. ist dieselbe ein blosses Conglomerat von Sprüchen, denen der verbindende Grundgedanke, die Antithese gegen die alte Ethik, fehlt. Der Wegfall der letzteren kann aber nur das Werk von II Lc. sein, welcher vermöge seiner judenchristlichen Richtung Anstoss an derselben nahm. Aber auch die Seligpreisungen bei Lc. sind ebenso wie die ihnen folgenden Wehe nicht authentisch. Sie zeigen eine ganz ascetische Weltanschauung, welche nicht diejenige Jesu war, wie wir bereits früher sahen, wohl aber dem judenchristlichen Standpunkt des Bearbeiters entspricht, passen theils nur auf die Jünger* (6, 22 *f.*), *theils nur auf das Volk* (6, 21 *vgl. Nr.* 9; 24), *und beseitigen Aussprüche, welche ganz den Stempel der Echtheit tragen. Endlich finden sich auch bei Lc. Elemente von V.* 36 *an, welche theils offenbar einer andern Situation angehören* (6, 39 *f.*; 45), *wie Mt. zeigt, theils als Nachbildungen angesehen werden müssen* (6, 36 = *Mt.* 5, 48), *theils wohl erst von II Lc. nach I Mt. hier eingefügt wurden und in eine Weiherede an die Jünger nicht passen* (6, 37; 41—49). *Indem aber Lc. andererseits eine Reihe von Stoffen, welche Mt. in der Bergrede bringt, anderswo passender hat, dient er zum Beweise, dass I Mt. und nach ihm II Mt. die Bergpredigt erweitert haben. Eine Schwierigkeit aber könnte es bereiten, dass einzelne integrirende Aussprüche aus der Bergpredigt sich auch im jetzigen Mc. finden, nämlich Mt.* 5, 13 = *Mc.* 9, 50; *Mt.* 5, 15 = *Mc.* 4, 21; *Mt.* 7, 2 *b* = *Mc.* 4, 24 *b*, *sofern daraus hervorginge,*

dass dieselben nicht ursprünglich in der Bergpredigt von A gestanden hätten. Allein Mc. 9, 50 *kann, da der Spruch hier eine ganz andere Beziehung hat, als Doublette betrachtet werden und Mc.* 4, 21 *und* 24 *b stehen an dieser Stelle so wenig passend, dass angenommen werden darf, sie seien wie der ganze Abschnitt V.* 21—25 *erst nach Ausfall der Bergpredigt von einem Abschreiber hier eingefügt. Dass aber auch Lc. dieselben Sprüche anderswo, nämlich den ersten* 14, 34 *b, den zweiten* 8, 16 *u.* 11, 33 *hat, rührt daher, dass er und zwar wahrscheinlich schon der paulinisch gesinnte I Lc. die ganze hochgreifende Anrede an die Zwölfe ausgelassen hat. — Auf Grund der obigen Erörterung scheiden wir aus den beiden Texten der Bergpredigt folgende Stücke aus: a) Mt.* 5, 18 *f. V.* 18 *enthält einen Satz, der sich mit den reformatorischen Ideen Jesu nur dann vertrüge, wenn er auf den ethischen Inhalt des Gesetzes oder auf das vollendete Gesetz bezogen werden könnte, da er sonst dem Inhalte der Bergpredigt selbst widerspräche. Beide Beziehungen aber haben nicht allein das gegen sich, dass grade auf die Fortexistenz jedes Jotas und Häckchens im Gesetz bestanden wird, sondern auch, dass der Satz nachweisbar dem pharisäischen Judenthum angehört (vgl. Jos. g. Apion II,* 38*; Baruch* 4, 1*; Beresch. R.* 10, 1*; Schemot R.* 6) *und im Gegensatz zu den Propheten steht (Jer.* 31, 31*; Jes.* 42, 9*; Ez.* 36, 26 *ff.). Der Vers ist mithin als ein Einschiebsel anzusehen und zwar seitens II Mt., welcher dadurch den Inhalt der Bergpredigt abschwächen wollte, wie denn II Lc. denselben Satz aus der jüdischen Tradition aufnahm* (16, 17), *um den Gegensatz von Gesetz und Evangelium in* 16, 16 *abzuschwächen. Damit fällt aber auch V.* 19, *bei dem man nicht mit Unrecht vermuthet hat, dass er gegen den gesetzesfreien Paulinismus gerichtet sei. b) Mt.* 5, 23—26, *eine Stelle, die an diesem Orte nicht passt, da Jesus in einer principiellen Erörterung über den Gegensatz der neuen und alten Ethik an seine Jünger nicht die Fortexistenz des Opferwesens voraussetzen konnte, sondern ursprünglich eine Anrede an das Volk angehört haben muss. c) Mt.* 5, 29 *f., welches Stück Mc. anderswo und zwar ausführlicher hat* (9, 43 *ff.*) *und das daher ursprünglich nicht in der Bergpredigt gestanden hat. d) Mt.* 5, 31 *f., offenbar ein stark gekürztes Duplicat von Mt.* 19, 3 *ff.* = *Mc.* 10, 2 *ff., wie denn auch die unvollständige Anfangsformel das spätere Einschiebsel kennzeichnet. e) Mt.* 6, 1—4*;* 5 *f.;* 16—18, *welche ursprünglich ein Ganzes bildeten und, wie der Eingang zeigt, gegen die pharisäische Ostentation bei Ausübung der drei traditionellen Werke*

der Gerechtigkeit gerichtet waren. Hier widerspricht schon die Betrachtung des Betens und Fastens als gesetzlicher Leistungen der Tendenz der Bergpredigt. f) Mt. 6, 7—15, *welches Stück zu dem Vorhergehenden nicht passt, da es sich darin gar nicht mehr um Ostentation handelt, und sich bei Lc. und Mc. anderswo vorfindet* (*Lc.* 11, 2—4; *Mc.* 11, 25 *f.*). *g) Mt.* 6, 19—34, *welche Sprüche bei Lc. anderswo stehen* (12, 33 *f.*; 11, 34—36; 16, 13; 12, 22—31) *und sich nur theilweise für die Jünger eignen. h) Mt.* 7, 1—5. *Diese Stelle findet sich zwar auch bei Lc. in der Bergpredigt* (6, 37; 38*b*, 41 *f.*), *allein auch hier ohne rechten Zusammenhang mit dem Gebote der Feindesliebe, da es sich bei dem Splitterrichten um den Mangel der Selbsterkenntniss in dem Urtheile über Andere handelt. i) Lc.* 6, 36, *eine Nachbildung von Mt.* 5, 48; *Lc.* 6, 38*a*; 39 *f.*; 45, *welche theils ohne Zusammenhang mit dem Contexte sind theils bei Mt. eine andere Stelle einnehmen* (15, 14; 10, 24; 12, 35). *k) Mt.* 7, 6, *ursprünglich der Aussendungsrede an die Apostel angehörend* (*vgl. Mt.* 10, 11), 7—11, *hier ohne Zusammenhang und bei Lc. an anderem Orte stehend* (11, 9—13), *und* 13 *f.*, *welches Lc.* 13, 24 *einen passenderen Context hat. l) Mt.* 7, 15 *u.* 16*a*, *ebenfalls von II Mt. herrührend und gegen den Paulinismus gerichtet,* 16*b* — 19 = *Lc.* 6, 43—45, *welches passender in anderem Contexte* (*vgl. Mt.* 12, 33 *u.* 35) *steht. m) Mt.* 7, 21 *u.* 24—27, *zwar auch bei Lc. in der Bergrede befindlich* (6, 46—49), *allein ohne eigenthümliche Beziehung auf die Jünger und der populären Belehrung angehörig. V.* 22 *f. aber, eine Erweiterung von V.* 21 (*vgl. Lc.* 6, 46), *ist wiederum von II Mt. gegen den Paulinismus gerichtet, der sich religiöser Leistungen rühmt, aber das Ungesetzliche thut, wie denn I Lc.* (13, 24 *ff.*) *dasselbe, aus B* (*vgl. V.* 27) *entnommene, Stück durch eine Polemik gegen die Judenchristen, die sich des Umganges mit Jesu rühmen, erweitert hat. — Sodann macht die kritische Textvergleichung folgende Veränderungen nothwendig: a) Statt der dritten Person bei den Seligpreisungen setzen wir dem Texte des Lc. gemäss die zweite, da dieselben ja, wie auch die Auslegung ergeben wird, den Jüngern gelten, und die Verwandlung der zweiten in die dritte Person sich daraus erklärt, dass aus der Apostelrede eine Volksrede wurde. b) In der Characteristik der Stellung der Jünger Mt.* 5, 13 *ff. hängt V.* 14*a* *mit V.* 15 *f. zusammen; dieser Zusammenhang wird aber unterbrochen durch das Bild von der Stadt auf dem Berge in V.* 14*b*, *bei dem das tertium comparationis nicht die Mittheilung der Wahrheit an die Menschen seitens der Jünger,*

sondern die hervorragende Stellung dieser ist. Diesem Mangel wird durch Umstellung der Versglieder abgeholfen. Höchst wahrscheinlich aber war jenes Bild ursprünglich ein selbständiges Glied in der Anrede und ist in unserem Texte verstümmelt. Durch eine sachgemässe Ausführung desselben ergänzt sich die Anrede zur Dreizahl der Glieder (vgl. die 9 Seligpreisungen und 6 Antithesen gegen das Gesetz) und ergibt sich ein klarer und characteristischer Gedanke. Endlich findet sich in V. 14a und 15 ein Widerspruch zwischen dem von der Sonne hergenommenen „Lichte der Welt" und dem folgenden Lichte für die Hausgenossen, da bei diesen letztern ja an das Haus Israel zu denken ist. Ursprünglich war wohl von einem Lichte der Menschen (Israeliten) die Rede, woraus dann II Mt. zufolge seiner Vorstellung von der universellen Bestimmung der ersten Jünger Jesu ein Licht der Welt machte, wie denn auch in V. 13 das ἅλα τῆς γῆς mit „Salz des Landes" übersetzt werden darf. c) In Mt. 5, 19 ist „und der Pharisäer" zu tilgen (vgl. Nr. 6 Erl. c). d) Vor Mt. 5, 42 muss eine These aus dem Gesetz ausgefallen sein, da der Spruch isolirt steht. Es kann dies aber nur das Gebot „Du sollst nicht stehlen" sein, dessen Fehlen schon an sich auffallend ist. Im Gegensatze zu diesem Gebote gebietet dann V. 42, ergänzt durch den allein hierhin passenden Spruch Lc. 6, 38a, nicht bloss nicht zu stehlen, sondern auch zu geben. Die so hergestellte These folgt dann naturgemäss auf die von dem Ehebruch. e) Das Gebot des Wohlwollens gegen den Feind ist bei Mt. 5, 44 in verkürzter Gestalt vorhanden und daher aus Lc. zu ergänzen, wodurch dasselbe erst die richtige Begrenzung erhält (ἀγαπᾶν, nicht φιλεῖν wird gefordert, vgl. Erl. n). f) In Mt. 5, 44 ist das „Söhne eures Vaters im Himmel", welches bereits voraussetzt, was doch erst werden soll, durch „Söhne Gottes" (vgl. Lc. 6, 35) zu ersetzen. g) Der Spruch Mt. 7, 12 hat weder bei diesem noch bei Lc. (6, 31) eine logisch haltbare Stellung, wogegen er am Schlusse der Auseinandersetzung sehr wohl passt.

Erläuterungen. **a**) Gemeint ist der Felsberg bei Kapernaum, welcher nördlich davon gelegen, die Ebene Gennesar abschliesst und bis in den See vorspringt. Der Artikel bezeichnet denselben als den bekannten Berg. — **b**) Ueber die Geschichtlichkeit der Zwölfzahl und ihre Bestimmung bloss für die Mission in Israel, aus welchem die christliche Stammgemeinde hervorgehen soll und auf welches Jesus daher auch seine eigne zeitliche Wirksamkeit beschränkt, weil hier allein der Boden für dieselbe vorbereitet war,

vgl. S. 14; 18; 54. Die Zwölfzahl geht daher auf die zwölf Stämme, welche zwar seit dem Exil in Wirklichkeit nicht mehr gesondert und vollständig existirten, aber in der Erinnerung und den Genealogien des Volkes fortlebten (vgl. Röm. 11, 1; Apk. 5, 5; 7, 4 ff.). Ihre wirkliche Aussendung erfolgt erst später (Nr. 19), nachdem Jesus sie dazu vorbereitet hatte. Der Name Apostel (Abgesandte, Boten) für dieselben kommt bei ihm noch nicht vor. — c) Ueber die Apostel Simon, Jacobus, Johannes, Andreas vgl. Nr. 5 Erl. b u. d. Der Beiname Petrus, welchen Jesus bei dieser Gelegenheit dem Simon gibt (aram. Kepha), bedeutet Stein und zwar hier speciell wohl Grundstein (vgl. Jes. 28, 16; Röm. 9, 33), sofern Simon der erstberufene Jünger war, wie er denn auch in allen Apostelverzeichnissen voransteht, und grundlegend für den Bau der neuen Gemeinde zu werden versprach; denn dass Jesus ihn wegen seiner Standhaftigkeit als Stein bezeichnet habe, ist nicht denkbar, da bekanntlich das Gegentheil bei Simon der Fall war. Boanerges (aramäisch) d. h. Donnersöhne nannte Jesus den Jacobus und Johannes wahrscheinlich wegen ihres heftigen Temperaments, das sich auch später bei verschiedenen Gelegenheiten bekundete (Mc. 9, 38; Lc. 9, 54). Ueber Philippus (griech. Name) ist sonst nichts Authentisches bekannt, da die Angaben des vierten Evangelisten über ihn (1, 44 ff.; 6, 5 ff.; 12, 21 f.; 14, 8 ff.) so wenig historisch treu sind wie seine Personalien überhaupt. Spätere, wie Polykrates von Ephesus (190), verwechselten ihn ebenso mit dem Evangelisten Philippus (Apg. 8, 5 ff.), wie den Apostel Johannes mit dem gleichnamigen Presbyter. Ueber Bartholomäus (d. h. Sohn des Tolomäus) ist gleichfalls nichts Specielles bekannt, und ebenso nicht über Matthäus (hebräisch), da derselbe weder mit dem Zöllner Levi identisch ist, wie das erste Evangelium (9, 9; 10, 3) annimmt, noch dieses Evangelium verfasst hat (vgl. Nr. 8 krit. Bem. und S. 37 f.). Thomas wird nur noch bei Joh. erwähnt (11, 16; 14, 5; 20, 24 ff.). Von Jacobus II, der zur Unterscheidung von dem älteren Jacobus der Kleine genannt wurde, wissen wir nur, dass sein Vater Alphäus (nach andrer hebräischer Aussprache Klopas: Joh. 14, 25), seine Mutter Maria und sein Bruder Joses hies (Mc. 15, 40). Thaddäus d. h. wahrscheinlich der Beherzte, wie denn Mt. 10, 3 das gleichbedeutende, ebenfalls hebräische Lebbäus hat; sein ursprünglicher Name war vielleicht (nach Lc. 6, 16) Judas, Jacobi Sohn; auch er ist spurlos aus der Geschichte verschwunden. Simon II trägt den

hebr. oder chald. Beinamen Kanani d. h. der Zelot (Eiferer; Lc. 6, 16). Er gehörte also wohl vor seinem Eintritt unter die Schüler Jesu der aus den Pharisäern hervorgegangenen, um Judas den Galiläer seit 6 n. Chr. sich schaarenden Partei der jüdischen Fanatiker an, deren Losung Kampf gegen Rom um jeden Preis war und die den Hass gegen das römische Regiment wie die nationalen Hoffnungen im Volke fortwährend schürten (Jos. jüd. Alt. 18, 1, 1; 6; jüd. Kr. 4, 3). Judas endlich hat seinen Beinamen von dem Orte Karioth in Juda (Jos. 15, 28; Amos 2, 2), wird bei Joh. als Sohn eines gewissen Simon bezeichnet (6, 71; 13, 26), und ist vielleicht der einzige Judäer unter den Jüngern Jesu. Seine judäische Abkunft ist nicht ohne Bedeutung für seine Characteristik, denn in Juda war die Volksart eine andere als in Galiläa. Dort ein aufgeschlossener, freier, froher Sinn, hier vielfach ein verschlossener, brütender, hierarchischer Geist. Die Thatsache, dass Jesus den Judas zu seinem Apostel erwählt, setzt aber, da seine ganze Wirksamkeit von tiefer Menschenkenntniss zeugt, voraus, dass Judas kein Mensch von gemeiner Gesinnung war (vgl. auch die den Jüngern beigelegten Prädicate in Mt. 5, 3—16), und die Darstellung bei Joh., wozu sich schon ein Ansatz bei Mt. findet (26, 15), wonach niedrige Habsucht ihn beherrschte (Joh. 12, 4 ff. vgl. dagegen Mc. 14, 4), beruht auf späterer Vorstellung, wie die frühe Hindeutung Jesu auf seinen Verrath (6, 70) auf Anticipation. Wahrscheinlich ist Judas nicht bildsam genug gewesen, seine theokratischen Erwartungen im Sinne Jesu zu reformiren, und als daher Jesus auf das Messiasbekenntniss seiner Jünger, an dem Judas theilgenommen haben muss, eine Eröffnung über das ihm bevorstehende Leiden statt eine Verheissung, in Jerusalem die nationale Messiasidee zu verwirklichen, folgen liess, wurde er von Misstrauen und Groll, dem Keime des folgenden Verrathes, erfasst (vgl. Weiteres in Nr. 60 Erl.). Ueber die späteren Schicksale der Zwölfe ist uns ausser dem bereits oben Bemerkten (S. 17 ff.; Nr. 5 Erl. b ff.) fast nichts bekannt, da die späteren Nachrichten der Kirchenväter über sie durchaus unzuverlässig sind (vgl. S. 25 ff.). Ihren eigentlichen Sitz müssen sie seit dem Tode Jesu in Jerusalem gehabt haben; dort haben wir uns die ihnen gewordenen Christusvisionen zu denken (1 Cor. 15, 5), ergänzten sie den Ausfall des Judas durch die Wahl des Matthias (Apg. 1, 26) und vielleicht später den des Jacobus durch Jacobus, den Bruder Jesu (vgl. Gal. 1, 19). Jedoch waren

sie von dort vielfach abwesend (vgl. Gal. 1, 19; 2, 9), jedenfalls um Mission in Palästina und in der jüdischen Diaspora zu treiben (vgl. 1 Cor. 9, 4). Ihre Thätigkeit muss jedoch, nach einer Aeusserung des Paulus zu urtheilen, ohne bedeutende Erfolge geblieben sein (1 Cor. 15, 10); sie scheiterte wohl vielfach an dem zähen Widerstande des starren Judenthums. Daraus allein erklärt es sich auch, dass ihre Spuren grösstentheils in der Geschichte verschwunden sind. Dieser Widerstand, der sie zwang, den nationalen Forderungen gerecht zu werden, das Wachsthum des Pharisäismus seit Agrippa I, welches das Christenthum mit dem Untergange bedrohte, die Beschränkung ihres Gesichtskreises durch die rein jüdische Wirksamkeit und wohl auch ihr Mangel an speculativer Befähigung liess sie nicht zur Erkenntniss des unterscheidenden Characters des Christenthums kommen und scheint sie daher mehr nnd mehr zu Gegnern des Paulus gemacht zu haben (vgl. S. 18 f.). Gleichwohl muss ihr Bekenntniss zu dem Messias Jesus und zu dessen religiösen Grundsätzen noch immer distinguirt genug gewesen sein, um sie zum Gegenstande des Hasses für Römer und Juden zu machen; denn nach Apk. 18, 20 und den oben (Nr. 5 Erl. b ff.) gegebenen Notizen über Petrus, Jacobus und Johannes sind die meisten unter ihnen, ja möglicherweise alle, da Apk. 21, 14 bereits um 68 den Tod der Zwölfe voraussetzt, wahrscheinlich zur Zeit der Anarchie unter Hannas (vgl. S. 5 f.), der Neronischen Christenverfolgung, welche in den Provinzen nachwirkte (vgl. Apk. 2, 9; 15; 3, 9; 6, 9—11), und des jüdischen Krieges (vgl. Jos. jüd. Kr. 2, 18, 2), den Märtyrertod gestorben. Dass Jesus mit der Einsetzung der Zwölfe keine hierarchische Institution geben wollte, darf schon nach seiner ganzen Anschauungsweise vorausgesetzt werden, erhellt aber auch aus dem Umstande, dass jene den Paulus als selbständigen Apostel anerkennen (Gal. 2, 9 vgl. S. 18), dass auch ausser ihnen Apostel genannt werden (1 Thess. 2, 6; 1 Cor. 9, 5 f.; 15, 7; 2 Cor. 11, 13; Röm. 16, 7; Apg. 14, 14) und dass Paulus ein durch individuelle Begabung begründetes Apostelamt überhaupt kennt (1 Cor. 12, 28). Apostel im ausgezeichneten Sinne (allgemein heissen so auch Abgesandte überhaupt: 1 Cor. 16, 3; 2 Cor. 8, 23; Phil. 2, 25) sind also die Begründer christlicher Gemeinden (1 Cor. 9, 2; 2 Cor. 3, 2 f.), sei es dass sie ihr Mandat von Jesu selbst oder bloss durch inneren Beruf oder von Andern haben (Gal. 1, 1; 15 f.; Apg. 1, 23 ff.; 13, 1 ff.). Gleichwohl scheint das strenge Judenchristenthum schon

früh einen engeren Begriff vom Apostolate aufgestellt zu haben, der die Zwölfe als ein geschlossenes Collegium betrachtete, welchem die gesammte Mission anvertraut sei (1 Cor. 9, 1 ff.; Gal. 1, 1; Mt. 28, 19; Lc. 24, 47; Apg. 1, 8; 21 f.), so dass zu der apostolischen Würde ein Mandat seitens derselben gehörte (Gal. 1, 1; 2 Cor. 3, 1; Apg. 15, 23—25) und Paulus der apostolische Character abgesprochen wurde (1 Cor. 9, 2). Die altkatholische Kirche aber ist hierin noch weiter gegangen, indem sie die Zwölfe und insbesondere Petrus zu principiellen Inhabern auch der regierenden Gewalt in der Kirche machte, um auf dieser Grundlage vermittelst der Vorstellung von der apostolischen Succession der Bischöfe ein hierarchisches System zu erbauen, während doch die Gemeindeleitung gar nicht zur Obliegenheit der Apostel gehörte, sondern durch gewählte Gemeindevorstände gehandhabt wurde (1 Thess. 5, 12—15; 1 Cor. 5, 3 ff. vgl. 2 Cor. 2, 6 ff.; Apg. 6, 2 ff.; 14, 23). Ausgebildet findet sich diese Anschauung, welche durch das Bedürfniss der Zeit nach fester Organisation genährt wurde, zuerst bei Cyprian (vgl. Ritschl, die Entstehung der altkath. Kirche S. 559 f.), um von da ab mehr und mehr die kirchliche Entwicklung zu beherrschen. — **d**) Ihr Demüthigen: wörtlich ihr Armen (Niedrigen) im Geiste d. h. die sich arm (niedrig) Fühlenden, welcher Ausdruck dem Jesaias entlehnt ist (schiphle ruach: Jes. 57, 15; 66, 2 vgl. Mt. 11, 29). Wie dort unter den Demüthigen die unter dem Druck der Verhältnisse niedergeschlagenen, aber gottergebenen Israeliten verstanden sind, so hier die Jünger, sofern sie sich in gleicher Stimmung befinden; wie aber dort den Demüthigen zugleich Erlösung von ihrem Elende verkündet wird, so hier die Mitgliedschaft in dem in der Gründung begriffenen Königreiche Gottes, welche sie erhebt und zu Ehren bringt. Ueber die Idee des Königreiches Gottes vgl. Nr. 4 Erl. f. Ihr Harrenden: wörtlich Elenden (anijim, welches die griech. Bibel mit πραεῖς wiedergibt), womit aber bei Jes. wie in den Psalmen die stille duldenden, aber der Hülfe Jahves wartenden Frommen bezeichnet werden (Jes. 3, 14; 14, 32; 66, 2; Ps. 22, 25; 69, 30; 76, 10). Der Ausspruch lehnt sich insbesondere an Ps. 37, 7 u. 9 vgl. 11 u. 14 an. Wie hier den harrenden Gerechten in Israel der ruhige Besitz Palästinas verheissen wird, so verheisst Jesus den auf die Erscheinung der vollendeten Theokratie harrenden Jüngern, die jetzt noch verachtet und gedrückt sind, die Herrschaft über die Erde, eine Erwartung, die ihren Grund

in einer felsenfesten, an der Betrachtung der geschichtlichen Weltleitung Gottes genährten, Ueberzeugung von der alles überwindenden Kraft der neuen Religion hatte und die sich in der fortschreitenden Herrschaft der christlichen Culturvölker über die Erde erfüllt. Die Traurenden erinnern an Jes. 61, 2, wo darunter die über die Zerstörung des israelitischen Gemeinwesens durch die babylonische Eroberung traurenden Patrioten verstanden sind. Wie sie, so trauren auch die Jünger über den Zustand ihres Volkes, aber sie sollen durch die Stiftung der neuen Theokratie getröstet werden. Das Hungern und Dürsten ist Bild der Sehnsucht nach etwas (Ps. 42, 3; 63, 2), wie die Sättigung Bild der gestillten Sehnsucht (Ps. 17, 15). Das Verlangen der Jünger nach Erreichung des sittlichen Ideals (vgl. Nr. 8 Erl. i) wird aber dadurch befriedigt, dass Jesus ihnen das Mittel dazu, die Hingabe der Persönlichkeit an den Willen Gottes, mittheilt. Barmherzig sind die Jünger, sofern sie Mitleiden mit dem sittlichen Elend der Menschen haben und sich der Hebung desselben widmen; dafür wird Gott sich auch ihrer erbarmen, wenn sie fehlen. Die Herzensreinheit bezeichnet die sittlich lautere Gesinnung (vgl. Ps. 73, 1; 13); das Gott schauen aber geht auf das zukünftige vollendete Gottesreich, wo Gott dem Menschen vollkommen offenbar und gegenwärtig sein wird (vgl. Jes. 60, 19 f.; Henoch 104, 2; Apk. 21, 3; 1 Joh. 3, 2). Zu diesem Gott schauen in der vollendeten Gottgemeinschaft ist aber die Reinheit des Herzens nothwendig, da die sittliche Unreinheit von Gott trennt (vgl. 1 Cor. 6, 9 f.). Friedensstifter werden die Apostel genannt, sofern sie die bisher durch Hass von einander getrennten Menschen durch Geltendmachung des Princips der Bruderliebe mit einander zu friedlichem Zusammenleben vereinigen. Weil dies der Intention Gottes entspricht (vgl. Mt. 5, 43—48), und sie somit dadurch seinen Zwecken dienen (vgl. Mt. 21, 28 ff), so werden sie Gottes Söhne genannt werden. Ueber die Vorstellung der Gottessohnschaft im Allgemeinen vgl. Erl. e. Bei den wegen Gerechtigkeit Verfolgten ist die Gerechtigkeit im specifisch christlichen d. h. ethischen und daher der pharisäischen rituellen Gerechtigkeit (vgl. Erl. f) entgegengesetzten Sinne zu verstehen, denn dieser Gegensatz wurde ja grade der Grund der Verfolgung. Das letztere eintreten würde, konnte Jesus nach Auftritten wie Nr. 8—10 wohl voraussehen. Ueber die entsprechende Verheissung vgl. oben; ihre Wiederholung ist hier sehr passend, da die Voraussetzung eine verwandte ist. Die letzte

Seligpreisung entspricht der vorhergehenden, sofern Jesus der Vertreter der christlichen Gerechtigkeit ist. Um meinetwillen: d. h. weil ihr meine Schüler seid. Zu den Verleumdungen vgl. Mt. 10, 24 f.; 11, 19. Der im Himmel aufbehaltene Lohn ist die Theilnahme an dem vollendeten Gottesreiche. Das Bewusstsein um diesen Lohn für die bewährte Gerechtigkeit befähigt den Menschen, den Hass der Gegner freudig statt leidmüthig zu ertragen, denn es zeigt ihm ein grosses Ziel des Kampfes. Die Erinnerung an die Propheten aber soll die Verheissung vergewissern, da diese ja nach allgemeiner Voraussetzung dieses Lohnes theilhaftig werden sollten. — **c**) Bei dem Salze ist an die reinigende, die faulenden Stoffe absorbirende Kraft desselben gedacht (vgl. 2 Kön. 2, 19 ff.). So sind auch die Jünger dazu bestimmt, durch ihre Wirksamkeit ein reinigendes Element für ihr Volk zu werden; verlieren sie aber gleich fade gewordenem Salze durch Mangel an eigener sittlicher Kraft die Fähigkeit hierzu, so ist dieselbe nicht wiederherzustellen, da Andere ihnen dieselbe ja nicht mittheilen können, sondern sie sind gleich hinausgeworfenem Unrath, der eine rein passive Bestimmung unter den Menschen hat. Die Stadt auf dem Berge soll den Zwölfen ihre öffentliche, die Augen der Menschen auf sich ziehende Stellung vergegenwärtigen, welche Vorsicht des Verhaltens von ihnen fordert. Das Licht, wobei dem Zusammenhange gemäss an ein im Hause angestecktes Licht zu denken ist, ist Sinnbild der die Menschen zur Erkenntniss ihrer Bestimmung führenden religiös-ethischen Wahrheit (vgl. Hiob 12, 25; Ps. 119, 105; Mt. 6, 22; Röm. 2, 19); wenn nun die Jünger die Mittheilung dieser Wahrheit in Wort und Vorbild an ihre Volksgenossen (Israel wird hier nach alttest. Weise als ein Haus d. h. als eine Familie betrachtet: Hos. 8, 1; Jer. 12, 7; Lc. 16, 27) versäumen, so ist dies ebenso widersinnig, als wenn man ein Licht unter einen Scheffel stellt. Die edlen Thaten sind die Thaten apostolischer Wirksamkeit, deren Erfolg die Menschen zum Lobe Gottes, sofern er sie dazu befähigt hat, hinreisst (vgl. 1 Petri 2, 12, wo unsere Stelle benutzt ist). Vater und Söhne (V. 9) ist die characteristische Bezeichnung für das Verhältniss Jesu und seiner Schüler zu Gott. Sie hat ihre Grundlage in der alttest. Vorstellung von Israel als dem Hause (der Familie) Gottes (Hos. 8, 1; Jer. 12, 7; Ps. 23, 6; 52, 10 vgl. Lc. 16, 27; Mc. 7, 27 f.; 1 Petri 4, 17; Hebr. 3, 6). Während jedoch im alten Test. diese Bezeichnung nur auf das Bundesverhältniss zwischen dem ganzen Volke und

Jahve und bloss vereinzelt auf die religiöse Stellung Einzelner und zwar hervorragender Repräsentanten des Volkes (Ps. 2, 7; 82, 27 f.) angewandt wird, ist sie, nachdem schon die Apokryphen einen Ansatz dazu gemacht haben (Sir. 23, 1; 4; Hen. 62, 11; Weish. 2, 13; 14, 3), bei Jesus der Ausdruck für die freie persönliche Hingebung an Gott, welche zuerst und in eminenter Weise in ihm selbst realisirt, seiner Gemeinde durch seine Wirksamkeit als Lebensprincip mitgetheilt wird, und für die entsprechende Selbstmittheilung Gottes an die Menschen geworden (Mt. 5, 45 u. 48; 7, 11; 11, 25—27; 21, 28 ff.; Mc. 12, 6; 14, 36; Lc. 11, 2; 12, 32). Nur mitunter klingt noch in den Reden Jesu die alttest. Vorstellung an (Mc. 7, 27; Lc. 15, 11 ff.). Dass mit der Vater- und Sohnesidee Jesu eine tiefgreifende Reform des alten Religionsbegriffes gegeben war, leuchtet ein, wenn man sich das antike Religionswesen mit seinem nationalen, rituellen und statutarischen Character vergegenwärtigt, welcher die Religion nicht zu einem allgemein menschlichen, das Innere des Menschen ergreifenden und zu freier sittlicher Thätigkeit erweckenden Princip werden lässt, sondern die religiöse Function an das particulare Staatswesen, die cultische Satzung und die Privilegien der Priesterschaft bindet. Gleichwohl hat der Gedanke Jesu, dessen Tragweite besonders Paulus erkannt hat (vgl. Röm. 8, 15; Gal. 3, 24 ff.) niemals einen entsprechenden Ausdruck in der Kirche erlangt, sondern ist verkümmert worden durch die späteren Vorstellungen von der physischen Gottessohnschaft Jesu, welche der Idee ihren ethischen Inhalt nahm, von der Trinität, welche sie zu einem transcendentalen Dogma machte, und von der mittlerischen Bedeutung der kirchlichen Institutionen, welche das religiöse Bewusstsein wieder an äussere Vehikel und Merkmale band, ein Rückfall, den der Protestantismus bisher nur theilweise überwunden hat. Siehe Weiteres in meinen Beiträgen I („die Idee Gottes als des Vaters"). Der Vater „im Himmel" wird Gott gemäss der antiken Weltanschauung genannt, wonach die Gottheit ihren Sitz und den Ausgangspunkt ihrer Thätigkeit in der obern, von der untern durch das Himmelsgewölbe geschiedenen Welt hat (vgl. Schenkels Bibellexicon III S. 82 f.); doch wie diese Vorstellung schon im alten Test. nicht den Gedanken der Allgegenwart Gottes hindert (vgl. 2 Kön. 8, 27; Jes. 66, 1; Ps. 139), so noch viel weniger bei Jesus, bei dem der Himmel seinem idealen Gottesbegriff gemäss im Grunde die ideale Welt im Gegensatze zu der empirischen bezeichnet (vgl. Mt. 5,

12; Mc. 11, 30; 12, 25; Lc. 15, 7 u. 18), wenn er auch die locale Vorstellung nicht beseitigt hat. — f) Hat Jesus im ersten Theil seiner Rede den Aposteln die geistigen Güter vorgeführt, durch die sie, ihren Eigenschaften entsprechend, beglückt werden sollen, um sie dadurch zu erheben und zu ermuthigen, im zweiten ihnen ihre Bestimmung und Aufgabe vor Augen gehalten, so geht er nun dazu über, ihnen seine principielle Stellung zur alten Ethik darzulegen, deren Verständniss ja für die weitere Ausbildung und die zukünftige Wirksamkeit der Apostel von entscheidender Wichtigkeit war. Sein bisheriges Verhalten, verbunden mit den Verleumdungen der Gegner, hätte bei den Jüngern die Meinung erwecken können, er habe es darauf abgesehen, das Alte radikal zu beseitigen; diese Meinung wird nun hier zurückgewiesen. Unter dem Gesetz sind die fünf Bücher Mosis, welche für das spätere Judenthum die höchste Norm für Cultus, Moral und Rechtsprechung bildeten und als das inspirirte Werk des Moses galten, unter den Propheten die älteren Geschichtsbücher und die prophetischen Schriften, welche schon zufolge der ritualistischen Richtung der Zeit eine geringere Auctorität besassen, zu verstehen (vgl. Mc. 10, 19; 12, 30 f.; Mt. 7, 12; 22, 40). Dass der Ausdruck πληρῶσαι hier vollenden (im Gegensatz zum Zerstören), nicht aber erfüllen im Sinne von vollbringen bedeutet, geht aus dem Folgenden zweifellos hervor. Worin diese Vollendung im einzelnen bestehe, wird sich unten zeigen, das leitende Princip derselben aber ist die sittliche Gerechtigkeit d. h. das der vollkommenen Liebe zu Gott, als der selbstbewussten Einheit aller in der Welt wirkenden ethischen Ideen, und zu den Mitmenschen, als zu gleicher Bestimmung wie wir Berufenen, entsprechende menschliche Verhalten (vgl. Mc. 12, 29 ff.; Mt. 5, 45; 6, 33). Mit dieser Vorstellung von der Gerechtigkeit tritt Jesus in scharfen Gegensatz zu den Schriftgelehrten, deren Gerechtigkeit der sittlichen, von einem Princip getragenen Gesinnung, ermangelte und daher casuistischer und ritueller Natur war (vgl. Nr. 6 Erl. c), so dass sie nicht zur Theilnahme an der vollendeten Theokratie Jesu befähigte. — g) Die Alten sind die Zeitgenossen des Moses, an welche er seine Gesetzgebung richtete, denn wenn auch die folgenden von Jesus angeführten Satzungen einiges enthalten, was thatsächlich der späteren gesetzlichen Ueberlieferung entstammt, so wurde diese Ueberlieferung doch von den Schriftgelehrten auf Moses zurückgeführt (vgl. Pirke Aboth 1, 1 ff.; Schürer neut. Zeitg. S. 35 f.; 431). — h) Jesus

bringt nun sechs Beispiele, wovon drei aus der zweiten Tafel des Zehngebots und drei aus den übrigen Theilen des Gesetzes hergenommen sind. Der Zusatz zu dem Gebote: Du sollst nicht töten (Ex. 20, 13), welches die rechtslose (nicht durch Verurtheilung, Blutrache oder Krieg gerechtfertigte) Tötung eines Volksgenossen verbietet, ist der Ueberlieferung entnommen, unter dem Gerichte aber, dem der Totschläger verfällt, ist das jüdische Localgericht (vgl. Deut. 16, 18; Jos. Alt. 4, 8, 14) verstanden. Jesus aber verbietet auch schon die ingrimmige, von Hass erfüllte Gesinnung gegen den Bruder d. h. hier den Mitjünger (Mitchristen) und setzt sie von ethischem (nicht juridischem) Standpunkte dem Totschlage gleich. In den folgenden Sätzen wird dann auf die Ausbrüche des Hasses in ungerechter und kränkender, den Bruder seiner sittlichen Würde vor Andern beraubender Rede (moralischer Totschlag) reflectirt. Nichtswürdiger: Im Urtext steht das aram. raka, welches wörtlich einen moralisch hohlen (vgl. Jac. 2, 20) Menschen bezeichnet. Gottloser: das im Urtext stehende μωρέ ist Uebersetzung des hebr. nabal (Jes. 32, 5 f.; Deut. 32, 6), und bezeichnet einen ruchlosen, das göttliche Gesetz verachtenden Menschen, einen Thor im moralischen Sinne. Das Synedrium (hebräisirt: Sanhedrin) ist der oberste jüdische Gerichtshof in Jerusalem, vor dessen Forum die schwersten Vergehen kamen. Vgl. das Weitere Nr. 49 Erl. a. Feuerhölle: wörtlich Gehenna des Feuers, der von Feuer erfüllte Ort der bei dem Endgerichte Verdammten im Innern der Erde (vgl. Mc. 9, 43 ff.; Mt. 10, 28), unterschieden vom Hades, dem allgemeinen Aufenthaltsorte der Abgeschiedenen oder auch speciell der Verworfenen bis zum Gerichte (vgl. Mt. 11, 23; Lc. 16, 23). Name und Vorstellung lehnt sich an eine felsige Schlucht bei Jerusalem, Ge-ben-Hinnom d. h. Thal der Söhne des Gestöhns an, wo unter Ahas und Manasse dem Gotte Moloch Kinder im Feuer geopfert wurden, bis Josia dem Götzendienst Einhalt that und den Ort verunreinigen liess (2 Kön. 23, 10), wo nach einer Nachricht des Talmud sich unterirdisches Feuer zeigte und wo man die Leichname hingerichteter Verbrecher verbrannte (vgl. Jes. 66, 24), so dass man sich wohl in diesem Thale den Eingang zur unterirdischen Gehenna dachte. Aehnlich lehnten sich auch bei den Griechen die Vorstellungen von der Unterwelt an bestimmte Localitäten an. Die Annahme von unterirdischem Feuer aber entstand natürlich aus der Beobachtung vulkanischer Erscheinungen und warmer Quellen, die sich beide auch

in Palästina finden. Ausgebildet findet sich der Glaube an die Gehenna zuerst im Buche Henoch (vgl. Dillmann, das B. Henoch S. 131 ff.; 205 f.). Die Strafe der Gehenna ist jedenfalls ursprünglich als Vernichtung durch das Feuer gedacht worden, aber die Vorstellung von dem unauslöschlichen (alles verzehrenden) oder ewigen Feuer (Jes. 66, 24; Hen. 67, 13 vgl. Lc. 3, 17; Mc. 9, 43 ff.; Mt 25, 41) führte dann zu dem Gedanken an eine ewige Feuerpein (Mt. 25, 46), der sich jedoch in echten Aussprüchen Jesu nicht findet. Der Kern der ganzen Vorstellung ist die Idee des vernichtenden Gerichtes Gottes, welche durch das Symbol des Feuers (vgl. Ez. 15, 4 ff.; Jes. 65, 5; Ps. 11, 6) sinnlich (mythologisch) ausgeprägt wurde. Bezüglich des Gebotes: Du sollst nicht töten, vollendet Jesus also das Gesetz dadurch, dass er nicht minder die gehässige Gesinnung und Rede verbietet. — **i**) Moses hatte nur den thatsächlichen Ehebruch d. h. die fleischliche Vermischung mit dem Weibe des Volksgenossen verboten (vgl. Lev. 18, 20; 20, 10), wie sich denn überhaupt seine Gebote nur auf die böse That beziehen (auch das zehnte Gebot untersagt nicht die innere böse Lust im Unterschiede von der That, so dass es dem 7^{ten} und 8^{ten} parallel wäre, sondern es verbietet neben dem Diebstahl durch einfache Wegnahme oder Raub, im Anschlusse an das Verbot der falschen Zeugenaussage auch den Versuch, durch Ränke und falsche Rechtsansprüche dem Nächsten das Seinige abwendig zu machen); dagegen erklärt Jesus schon den von böser Lust nach des Andern Weib entzündeten lüsternen Blick für einen moralischen Ehebruch, ein Satz der also ebenfalls die Sittlichkeit verinnerlicht und eine Keuschheit fordert, welche die antike Ethik in diesem Punkte um so mehr überragt, als er einen hohen Begriff von der Ehe voraussetzt, während das Alterthum meistentheils zwischen geschlechtlicher Askese und Ausschweifung schwankte (vgl. Leckys Sittengesch. I, 92 ff.; II, 260 ff.). — **k**) Während Moses bloss verbietet, den Nächsten nicht zu berauben, gebietet Jesus, vielmehr noch den Bruder zu unterstützen (vgl. Eph. 4, 28). Zwar ist das Gebot der Wohlthätigkeit dem Gesetze wie dem Alterthum überhaupt nicht fremd (vgl. Deut. 15, 7 f. und Lecky II S. 173 ff.; 219), aber es ist dort kein Cardinalsatz der Ethik und beruht nicht grundsätzlich auf dem Princip der Liebe; die Vollendung des Gesetzes aber besteht hier darin, dass nicht allein die materielle Schädigung des Nächsten untersagt, sondern vielmehr verlangt wird, ihm positiv förderlich zu sein. Die folgende Verheissung, deren

Bild vom reichlichen Zumessen von Frucht hergenommen ist, geht auf die reichliche Belohnung im vollendeten Gottesreiche, diese nicht als Motiv der Wohlthätigkeit, sondern als aufmunternde Folge gedacht. — 1) Das alttest. Gebot, in dieser Fassung wahrscheinlich traditionell, ist aus Lev. 19, 12 und Deut. 23, 22 entnommen und gebietet eidliche Gelübde, etwas zu thun oder zu unterlassen, zu halten. Auf eidliche Zeugenaussagen vor Gericht (Ex. 20, 16; Num. 35, 30; Deut. 17, 6 f.) wird hier dagegen gar nicht reflectirt. Versprechen mit Anrufung Jahves waren bei den Hebräern häufig (Gen. 24, 2 f.; 47, 49 ff.; Num. 30, 3 ff.). Ausser bei Jahve schwur man aber auch bei heiligen oder bedeutsamen Gegenständen, z. B. bei dem Tempel, dem Altar, den Engeln, dem Könige (Jer. 7, 4; Mt. 23, 18; Jos. jüd. Kr. 2, 16, 4; 1 Sam. 17, 15), welche Formeln man um so häufiger gebrauchte, als sie eine geringere religiöse Bedeutung und daher weniger Ernst in sich zu schliessen schienen (vgl. Mt. 23, 16 ff.). Statt der falschen eidlichen Versprechen verwirft nun Jesus die eidlichen Versprechen überhaupt und verlangt von den Jüngern, dass ihr einfaches Ja und Nein d. h. ihre einfache Zusage, etwas zu thun oder zu unterlassen, die Garantie der Erfüllung in sich trage, denn was hierüber hinausgehe d. h. eidliche Versprechen jeder Art hingen mit der Sünde, speciell der Unwahrhaftigkeit der Menschen, zusammen, sofern diese den Gebrauch des Eides hervorriefen (so ist ἐκ τοῦ πονηροῦ ἐστίν zu fassen, vgl. 1 Joh. 2, 21; 1 Thess. 5, 22). Himmel und Erde, als Gottes Thron und Fussschemel betrachtet (nach Jes. 66, 1), sind Bilder der göttlichen Allgegenwart. Nach antiker Vorstellung war Jerusalem die Residenz Jahves, des grossen Königs über Israel (vgl. Jes. 60, 14; Ps. 48, 2). Das Wort vom Haare, dem der Mensch nicht willkürlich eine andere Farbe geben könne, ist Bild des kreatürlichen Verhältnisses zu Gott. Jesus will damit sagen, dass ein Gelübde bei diesen Dingen im Grunde ein Gelübde bei Gott sei, da sie zu ihm in Beziehung ständen. Vom gerichtlichen Eide kann hier nicht die Rede sein, da der Wegfall dieses Eides allgemeine Wahrhaftigkeit der Menschen voraussetzen würde und Jesus sogar von seinen Jüngern die den Eid in Wegfall bringende Wahrhaftigkeit erst fordert, nicht aber schon voraussetzt. Das Verbot des Eides gilt also dem socialen Verkehr seiner Jünger und hat zur Grundlage das Gebot glaubwürdiger Wahrhaftigkeit. Die Vollendung des Gesetzes geschieht hier dadurch, dass nicht bloss red-

liche Erfüllung eidlicher Gelübde, sondern vielmehr Beseitigung derselben durch Wahrhaftigkeit verlangt wird. Zu der obigen Uebersetzung von Mt. 5, 37a vgl. Jac. 5, 12. — **m**) Dieser Satz beschäftigt sich mit der Rache oder der Wiedervergeltung an Volksgenossen, welche in der alten Welt nicht allein als etwas Gestattetes, sondern, wie insbesondere die Blutrache zeigt, als etwas um der persönlichen Genugthuung und der Ehre willen Gebotenes galt. Das alttest. Citat ist verkürzt aus Ex. 21, 23 ff. (vgl. Lev. 24, 19 f.; Deut. 19, 21), wo von der Wiedervergeltung empfangener Körperverletzungen unter Zuziehung von Schiedsrichtern die Rede ist. Aehnliche Gesetze finden sich bei allen Völkern des Alterthums und zwar ist ursprünglich die Vollziehung des jus talionis der Willkür des Betroffenen überlassen (vgl. für die Hebräer Num. 35, 19 u. 21; 2 Sam. 14, 5 ff.); erst die Ausbildung einer öffentlichen Rechtspflege bringt allmählig Beschränkungen, wie die Zuziehung von Schiedsrichtern (vgl. Deut. 24, 16; 2 Kön. 14, 6), aber freilich geht auch sie nicht minder wie die antike Politik von dem Grundsatze der Wiedervergeltung aus, wenn daneben freilich auch schon der Zweck der Abschreckung mit auftritt (Deut. 19, 18—21). Wie die Geschichte der alten Völker überhaupt, so ist daher auch die hebräische Volksgeschichte reich an Thaten der Rachsucht (vgl. z. B. 2 Sam. 2, 22 ff.; 3, 27; 14, 5 ff.; 1 Kön. 2, 5 ff.), wie die hebräische Literatur, zumal die aus den Zeiten innerer Kämpfe, an Rachegedanken. Dennoch zeigt auch das Alterthum in gewissen Perioden und Kreisen Ansätze zu einer bessern Ethik. Man vergleiche für die Hebräer besonders Lev. 19, 17 ff.; Spr. 25, 21 f.; 20, 22; 24, 17 f. u. 29; Hiob 31, 29 ff.; Sir. 10, 6; 28, 1—7. Während Socrates noch den Grundsatz aufstellt, die Freunde in Erweisung von Gutem und die Feinde in Erweisung von Bösem zu übertreffen (Mem. II, 6, 35), gibt schon Plato die Maxime, dass das Unrecht nicht zu vergelten, Unrecht thun schlimmer als Unrecht leiden sei und dass ein gerechter Mann Andern keinen Schaden thue, da er dadurch deren menschliche Tüchtigkeit vermindere (Crito 469; Georg. 469 respubl. I, 334); der spätere Stoicismus aber bildet diesen Grundsatz weiter aus, ihn stützend theils durch das Vorbild der Götter, theils durch die Verwandtschaft aller Menschen, theils durch die Rücksicht darauf, dass die Menschen wider Willen Unrecht handelten (Seneca de benef. 4, 26; 7, 31; Marc. Aur. solil. VII, 22). Die Höhe der Ethik Jesu aber erreichen diese Aussprüche, wenn sie auch Vorstufen zu

derselben repräsentiren, nicht. Bei den Hebräern basiren dieselben nicht auf der individuellen, sondern auf der nationalen Liebe; bei Plato sind sie nicht ohne Widerspruch (vgl. Meno p. 71 E), ihr Motiv ist die politische Gerechtigkeit und sie beziehen sich wohl nur auf die gleichberechtigten Bürger; bei den Stoikern aber ist neben den angegebenen Gründen, von denen die beiden letzteren zweifelhafter Natur sind, der Hauptgrund doch ihre stolze Apathie, welche sich jedes Affectes als einer Beeinträchtigung erhabener Seelenruhe erwehrt; bei allen aber sind sie niemals ein wirksames sociales Princip geworden. Dagegen beruht bei Jesus das Verbot der Rache auf der persönlichen Menschenliebe, da ja die folgende Antithese auch den Hass gegen den nationalen Feind ausschliesst; es hat zur Grundlage die aus dem Kindschaftsverhältnisse zu Gott entspringende, ihren Lebenszweck gleich dem eignen fördernde Werthschätzung Anderer (vgl. Mt. 5, 45; 48; 7, 12) und ist daher auch nicht von der Tendenz zu einer selbstsüchtigen Gemüthsruhe (man vergleiche nur stoische Aussprüche wie Epict. Encheir. 12 u. 16, um sich dies klar zu machen) eingegeben, sondern will die ungerechte Gesinnung des Nächsten durch Sanftmuth und Edelmuth überwinden; denn dass letzteres, nicht aber eine schwachmüthige Passivität gefordert wird, ergibt sich aus dem praktischen Verhalten Jesu, seiner den Zorn durch Liebe dämpfenden Energie (vgl. z. B. Mc. 3, 5) und aus der Auffassung, welche unsere Stelle schon bei Paulus gefunden hat (Röm. 12, 20 f. vgl. 14). Daraus folgt aber zugleich, dass die praktische Anwendung der Maxime Jesu in dem in den beigefügten Beispielen gegebenen Umfange, welcher also ausser der Vermeidung der Rache auch noch die Ueberwindung des Bösen mit Gutem verlangt, bedingt ist durch das Verständniss des Gegners für eine solche Handlungsweise und dass dieselbe zunächst auf den socialen Verkehr der Jünger (Christen) unter einander berechnet ist. Entgegenstellen: nämlich um sich thätig zu widersetzen, sei es durch eigne Gewaltübung, sei es durch gerichtliche Klage auf Vergeltung der angethanenen Gewalt. Botendienst auflegt: d. h. dazu zwingt, was von der Obrigkeit, gewiss aber auch nicht selten von Unberechtigten, die die Macht dazu hatten, geschah (vgl. Mc. 15, 21, Epict. dissert. 4, 1, 78; letztere Stelle, wo nur die Furcht vor noch grösserer Gewaltthat das Motiv des Handelns ist, ist characteristisch für den Unterschied von Christenthum und Stoicismus). In dem vorliegenden Satze besteht die Vollendung des Gesetzes also darin, dass Jesus

an die Stelle der Vergeltung von Gleichem mit Gleichem die Ueberwindung des Bösen durch Gutes setzt. — **n**) Die letzte These redet von der wohlwollenden Behandlung auch des nationalen Feindes. Der Satz: Du sollst deinen Nächsten lieben, findet sich Lev. 19, 18 und betrifft lediglich den Volksgenossen; dagegen findet sich das Gebot des Hasses gegen den nationalen Feind d. h. die Heiden zwar wörtlich nicht im Gesetz, wird aber Deut. 25, 17—19 wenigstens concret ausgesprochen, ist in der jüdischen Denkweise begründet, welche in dem Heiden den Feind Jahves sah (Ps. 139, 19 ff. vgl. Ez. 20, 41; Jud. 9, 15; Sir. 36, 4 f.) und daher den abtrünnigen Israeliten nicht minder hasste (Weish. 4, 16; 1 Macc. 3, 5 ff.; Hen. 98, 9 ff.), war jüdische Praxis, wie die Geschichte zeigt (vgl. Tac. hist. 5, 5), und ist daher wahrscheinlich aus der Tradition zugesetzt. Dagegen gebietet Jesus seinen Jüngern, auch die Heiden zwar nicht durch Vergeltung von Bösem mit Gutem sittlich zu überwinden, was im Allgemeinen ja wegen des Mangels an Verständniss für eine solche Handlungsweise, die dem Heiden als Feigheit erscheinen musste, unmöglich war, wohl aber ihnen nach dem Vorbilde Gottes, der auch seinen Widersachern noch fruchtbaren Sonnenschein und Regen sende, noch Wohlwollen zu erweisen (ἀγαπᾶν, nicht φιλεῖν ist im Urtexte gebraucht, da letzteres gemüthliche Affection voraussetzt, vgl. Joh. 11, 5) durch Wohlthat, Segenswunsch und Fürbitte (vgl. die Reminiscenzen bei Paulus: Röm. 13, 14; 1 Cor. 4, 12). Das Hassen, Fluchen (Verwünschen), Schmähen bezieht sich nicht auf einzelne Acte, sondern characterisirt das allgemeine Verhalten der Heiden gegen die Israeliten, welchem die Jünger gelegentlich Wohlwollen entgegensetzen sollen. Namentlich die Römer liessen es an Hass, Verwünschung und Schmähung gegen die Juden nicht fehlen. Mit dem Folgenden will Jesus sagen, es sei ja keine besondere sittliche Leistung, sondern etwas, was sich auch auf einer niedrigen Stufe der Sittlichkeit, unter Zöllnern, Heiden und Sündern, finde, gegen denjenigen wohlwollend, freundlich und gefällig zu sein, der sich ebenso gegen uns verhalte, dem Jünger Jesu aber gebühre es, vollkommen in der Liebe zu sein („in der Liebe" nämlich ist jedenfalls im Texte hinzuzudenken, da es sich ja nicht um die Vollkommenheit überhaupt handelt und es zudem vermessen wäre, gottgleiche Vollkommenheit von den Menschen zu fordern) d. h. sie wie Gott auch noch auf die Widersacher auszudehnen. Söhne Gottes: Die Jünger werden Söhne Gottes dadurch, dass sie seinem Vorbilde

der vollkommenen Liebe nachfolgen (vgl. Erl. e). Eure Brüder grüsset: Bruder hier im allgemeinen Sinne von Freund (vgl. 2 Sam. 1, 26; Hi. 6, 15), nicht Landsmann, da es sich ja hier nur um eine Analogie zu der blossen Liebe zu den Volksgenossen handelt. Die Grösse der Ethik Jesu in diesem Punkte wird man richtig schätzen, wenn man den antiken Nationalhass ermisst und die kosmopolitische Menschenliebe der römischen Stoiker vergleicht (s. Lekys Sitteng. I S. 218 ff.), welche sich bloss auf die natürliche Verwandtschaft der Menschen und ihren geselligen Trieb gründet und zum Hintergrunde die römische Weltherrschaft hat, so dass sie im Grunde nur eine Phrase ist. In dem vorliegenden Stücke wird also das Gesetz dadurch vollendet, dass das Object der Liebe von den Volksgenossen auf die Heiden ausgedehnt wird. — o) Zum Schlusse fasst Jesus, auf Mt. 5, 17 zurückblickend, den bleibenden ethischen Inhalt von Gesetz und Propheten in dem Gebote zusammen, dass man den Lebenszweck Anderer in demselben Masse fördere, als man ihn von ihnen gefördert zu sehen wünsche. Wir können diesen Satz im Unterschiede von dem Gebote der Liebe (Mc. 12, 29 ff.) als dem materialen, das formale Princip der Ethik Jesu nennen.

12. Jesus antwortet auf eine Anfrage des Täufers und redet zu dem Volke über die Bedeutung des letztern.

2. Als Johannes von den Thaten Jesu hörte, sandte er Mt. 11, 2–19.
seine Schüler zu ihm und 3. liess ihn fragen: Bist du der Kommende oder sollen wir auf einen Andern warten?[a]) **4. Da antwortete Jesus ihnen: Gehet hin und verkündigt dem Johannes, was ihr sehet und höret: 5. Blinde sehen, Lahme gehen, Taube hören und Gedrückte vernehmen das Evangelium. 6. Und selig ist, wer nicht an mir irre wird!**[b])

7. Nachdem aber jene hinweggegangen waren, fing Jesus an zu dem anwesenden Volke über Johannes zu reden:

Was zogt ihr hinaus in die Wüste: Um Rohr zu sehen, das im Winde schwankt?
Siehe, schwankendes Rohr wächst in Galiläa!
8. Oder wozu zogt ihr sonst hinaus: Etwa um einen Mann in feinen Gewändern zu sehen?
Siehe, die feine Gewänder tragen, wohnen in den Palästen der Könige![c])

9. Oder wozu anders zogt ihr hinaus: Etwa um einen Propheten zu sehen? Ja ich sage euch, er ist noch mehr als ein Prophet. 10. Denn er ist es, über den geschrieben steht: Siehe, ich sende meinen Boten vor dir her, der deinen Weg vor dir ebenen soll. 12. Seit den Tagen Johannes des Täufers bis heute wird das Königreich Gottes erstürmt und Eroberer reissen es an sich. 13. Denn alle Propheten und das Gesetz bis zu Johannes weissagten; 14. er aber, wenn ihr es annehmen wollt, ist der Elias, der kommen soll. 11. Wahrlich, ich sage euch: Unter Weibgeborenen ist kein Grösserer aufgetreten als Johannes der Täufer, jedoch der Geringere im Königreiche Gottes ist grösser als er. 15. Wer Ohren hat, der höre![d])

16. Womit aber soll ich dieses Geschlecht vergleichen? Es ist den Kindern gleich, die auf den Märkten sitzen und ihren Gespielen zurufen 17. und sagen:

Wir haben euch vorgepfiffen und ihr habt nicht getanzt;
wir haben ein Klagelied angestimmt und ihr habt nicht an eure Brust geschlagen!

18. Denn Johannes kam und ass und trank nicht, nun heisst es: Er hat einen Dämon; 19. der Sohn des Menschen kam und ass und trank, nun heisst es: Sehet den Fresser und Weinsäufer, den Freund von Zöllnern und Sündern! Und doch ist die Weisheit rechtfertigt worden von ihren Kindern[e]).

Kritische Bem. Auf die Bergpredigt folgte in A die Erzählung von dem Hauptmanne zu Kapernaum, welche wie jene wahrscheinlich nur durch Vernachlässigung der Handschriften ausfiel (vgl. S. 44), *aber bei Mt.* (8, 5—13) *und Lc.* (7, 1—10) *in zwei differenten Fassungen erhalten ist, von denen die des ersteren sich als ursprünglicher erweist, denn nicht nur hat der letztere aus dem Sohne des Hauptmanns* (παῖς *im Unterschiede von* δοῦλος: *vgl. Mt. V.* 6 *mit* 9) *einen Sclaven gemacht, wie noch das stehen gebliebene* παῖς *in Lc. V.* 7 *zeigt, sondern er hat auch die Krankheit gesteigert* (*V.* 2) *und die Zurückhaltung des Hauptmannes übertrieben, letzteres wahrscheinlich im Interesse seiner judenchristlichen Tendenz, daher die entsprechenden Zusätze auf Rechnung von II Lc. kommen. Eine weitere Abwandlung beider Texte liegt bei Joh.* 4, 46—54 *vor. Aber auch*

der Geschichtlichkeit der ältesten Textgestalt stehen die gewichtigen Bedenken entgegen, dass Jesus die Heilung des Kranken verheisst, ohne ihn auch nur gesehen zu haben, dass diese Heilung aus der Ferne stattfindet, ohne dass eine psychische Vermittlung durch das Verlangen des Kranken nach Jesu und durch die erhebende Mittheilung des rückkehrenden Vaters im Texte Raum hätte (vgl. vielmehr V. 13 b), dass die Auffassung des Wortes Jesu in V. 13 als eines zuversichtlichen Wunsches durch V. 7 ausgeschlossen ist, dass Jesus hier dem Glauben an seine Heilkraft eine mit seinen Grundsätzen unverträgliche Wichtigkeit beilegt (V. 10 vgl. S. 55), und dass das originelle Wort Jesu V. 11 f. sich bei Lc. anderswo (13, 28 f.) findet und von Mt. aus B eingeschoben ist. Die Erzählung ist daher mythischer Natur, wahrscheinlich aus Elementen der Erzählung von der Heilung des syrischen Hauptmannes Naeman durch Elisa (2 Kön. 5) und von derjenigen der Tochter der Kananäerin durch Jesus (Mc. 7, 25 ff.) gebildet, und versinnbildlicht den Gedanken, dass Jesus durch die Kraft seines Wortes die geistige Lähmung der Heiden hebe, wenn ihm ihr Glaube entgegenkomme (vgl. Nr. 8 krit. Bem.). — Bei Lc. folgt alsdann die Erweckung des Jünglings zu Nain (7, 11 — 17). Auch diese Erzählung ist nicht historischen Characters, denn abgesehen davon, dass hier ein absolutes Wunder vorliegt, welches nur durch sehr willkürliche Annahmen in ein relatives umgewandelt werden kann, zeigt dieselbe bis in den Wortlaut hinein eine solche Aehnlichkeit mit der Erzählung von einer Todtenerweckung des Elias in Sarpat (1 Kön. 17, 17 — 24) und des Elisa in Sunem bei Nain (2 Kön. 4, 32—37), dass sie als eine Nachbildung derselben angesehen werden muss, welche Jesus als den grossen Nachfolger jener gewaltigen Propheten, der sein Wort gleich diesen durch Kraftthaten bewahrheitet, darstellen soll (vgl. V. 16 mit 1 Kön. 17, 24). Wahrscheinlich ist die Erzählung erst von II Lc. gebildet und hierher gestellt, um einen Beleg zu 7, 22 zu geben. — Der Text des obigen Stückes, dessen Authentie keiner Begründung bedarf, stammt aus B, da er sich gleichzeitig auch bei Lc. 7, 18—35, nicht aber bei Mc. findet. Im Allgemeinen ist dem Wortlaute bei Mt. der Vorzug zu geben vor Lc. Der letztere hat das Referat am Anfange breiter gemacht, nach dem Vorbilde von Mc. 6, 7 den Täufer zwei Jünger aussenden lassen, die Werke, auf die sich Jesus beruft, durch gleichzeitige Heilungen belegt, das Wort Mt. 11, 12 in einen fremden Zusammenhang gebracht (16, 16), V. 13 — 15 ausgelassen und statt dessen eine Bearbeitung

von Mt. 21, 31 *f.* (*aus B*) *eingeschoben, das Schlusswort der Rede Jesu aber durch die Umwandlung von τέκτων in ἔργων πάντων verständlicher zu machen gesucht* (*die Handschriften beider Evangelien schwanken in Folge dessen zwischen den Lesarten τέκνων und ἔργων*). *Dagegen ist Lc. ursprünglicher darin, dass er Johannes nicht wie Mt. aus dem Gefängnisse seine Jünger senden lässt. Wie ein freier Verkehr des gefangenen Täufers mit seinen Jüngern unwahrscheinlich ist, so widerstreitet auch schon die Annahme einer längern Gefangenschaft desselben den authentischen Nachrichten des Josephus, wie sie sich denn auch noch nicht bei I Lc. fand, der hierin B statt A folgte* (*vgl. Lc.* 4, 14 *mit Mc.* 1, 14 *und dazu Joh.* 3, 24. *Näheres in Nr.* 19 *krit. Bem.*). *Sonst haben wir am Texte des Mt. noch Folgendes geändert:* 1) *In V.* 2 *ist statt des offenbar von dem Ueberarbeiter herrührenden „Christi" das historische „Jesu" gesetzt worden.* 2) *In V.* 5 *haben wir die Aussätzigen und Todten gestrichen, da dieselben der citirten Stelle aus Jesaias* (*vgl. Erl. b*) *fremd sind. Wahrscheinlich rühren dieselben von I Mt. her, welcher den Hinweis auf die Wirksamkeit Jesu vervollständigen wollte und diese wie die übrigen Ausdrücke wahrscheinlich schon physisch auffasste.* 3) *Da in V.* 7 *nach der Frage jedenfalls die Antwort ausgefallen ist, wie der Parallelismus von V.* 8 *f. zeigt, so haben wir dieselbe im Sinne der Rede zu ergänzen gesucht* (*vgl. Erl. c*). 4) *Da das zweite Glied von V.* 11 *das in V.* 12—14 *noch fortgesetzte Lob unlogisch unterbricht, so ist dieser Vers hinter V.* 14 *versetzt worden, wo er passend abschliesst. Was endlich die Stellung des ganzen Abschnittes anlangt, so ist hierin Lc. jedenfalls der Vorrang vor Mt. zu geben, der durch V.* 1 *nur künstlich einen Zusammenhang mit dem Vorhergehenden herstellt und, wie früher, so auch in dem Abschnitte* 9, 35 — 13, 58 *Verwandtes aus verschiedenen Perioden zusammenordnet, während Lc. sich um historische Anordnung bemüht* (*vgl.* 1, 3). *Massgebend war ihm bei dem vorliegenden Abschnitte wohl dessen Stellung in B.*

Erläuterungen. **a**) Unter den Thaten sind die geistigen Wirkungen zu verstehen, welche von Jesu ausgingen (vgl. V. 5), wenn auch schon I Mt. dieselben auf verrichtete Wunder gedeutet haben mag. Ueber die Schüler des Johannes vgl. Nr. 9 Erl. a. Unter dem Kommenden ist der Messias zu verstehen, so genannt wahrscheinlich nach Ps. 118, 26 (vgl. Mc. 11, 9; Hebr. 10, 37). Das Praesens deutet auf die damalige Erwartung seiner nahen Er-

scheinung (vgl. Nr. 3 Erl. a). Die Stelle zeigt nicht nur, dass Johannes bis dahin in keine nähere Beziehung zu Jesus getreten war (vgl. Nr. 4 krit. Bem. und Erl. c), sondern auch, dass er sich noch kein bestimmtes Urtheil über denselben gebildet hatte. Allerdings muss das, was er über die Wirksamkeit Jesu vernommen, einen gewaltigen Eindruck auf ihn gemacht haben, so dass er sich die Frage vorlegte, ob in ihm nicht die Messianische Idee wirklich geworden, aber wie selbst die Jünger Jesu ihn erst später für den Messias erklären (Mc. 8, 29), so war auch Johannes keineswegs zur Gewissheit gelangt und zwar wohl nicht bloss deshalb, weil die Wirksamkeit Jesu noch keine grossen Dimensionen angenommen hatte und noch nicht in den Mittelpunkt des Landes gedrungen war, sondern auch weil ihr die politische Seite fehlte, die er sicher nicht minder verlangte wie seine Zeitgenossen. Wo Johannes damals wirkte, ist nicht ersichtlich, jedenfalls aber war er noch nicht gefangen (vgl. die krit. Bem.). — **b**) Jesus weist die Boten an, dem Täufer zu berichten, was sie von Erfolgen seines Wirkens wahrnähmen. In diesen sei ein prophetisches Wort, Jes. 35, 5 f.; 61, 1, erfüllt, welches seinem ursprünglichen Sinne nach zwar auf die demnächst aus dem Exil zurückkehrenden Israeliten geht, aber wie viele andere prophetische Stellen von den nachexilischen Juden auf die zukünftige vollendete Theokratie gedeutet wurde. Wie aber schon bei Jesaias die genannten Gebrechen geistig gemeint sind, so auch hier, und zwar um so mehr, als der Hinweis bloss auf physische Wunderthaten bei der ethischen Richtung des Täufers schwerlich überzeugend auf diesen gewirkt hätte. Die Blinden sind die religiös Einsichtslosen, die Tauben die bisher Unempfänglichen (vgl. Jes. 29, 18 f.; 42, 7; Mt. 6, 23; 11, 15; 23, 19 u. 26), die Lahmen die Muthlosen und Verzagten (vgl. Jes. 35, 3; Hiob 4, 3 f.) oder auch die sittlich Schwankenden (1 Kön. 18, 21; Hebr. 12, 13), die Gedrückten die unter dem Druck der Zeitverhältnisse leidenden Frommen (Jes. 10, 1 f.; 29, 19; vgl. Nr. 10 Erl. d). Die Hebung dieser Gebrechen durch mich, will Jesus sagen, zeigt, dass das Messianische Zeitalter angebrochen ist. Selig ist derjenige zu preisen, der sich nicht, wie vielleicht auch du, durch meine unscheinbare, weil rein ethische Wirksamkeit, von der Erkenntniss abhalten lässt, dass ich in der That der Kommende bin. — **c**) Da sich um Jesus und die Boten des Johannes Volk angesammelt hatte, welches der Verhandlung zuhörte, so sieht sich jener veranlasst, zu dem-

selben über die Bedeutung der Erscheinung des Täufers zu reden. Die Galiläer haben dieselbe nicht verstanden und gewürdigt, weder an sich noch im Verhältniss zu der Erscheinung Jesu, der Reiz des Neuen hat sie veranlasst, zu dem Täufer in die Wüste zu wallfahrten, dann aber haben sie über ihn räsonnirt. Daher die Fragen Jesu, auf die er dann selbst ironische Antworten gibt. Wenn ihr einen wankelmüthigen Menschen zu sehen wünschtet, als ihr in die Wüste hinauszogt, will er sagen, so hättet ihr in Galiläa bleiben können, denn hier gibt es der Wankelmüthigen genug. Das im Winde schwankende Schilf, welches die feuchten Niederungen am Galiläischen See bedeckt, ist Bild des schwankenden, launischen, leicht bestimmbaren Characters der Galiläer (vgl. Nr. 4 Erl. a). Die zweite Frage und Antwort bezieht sich wohl darauf, dass die Galiläer gerne neugierig und staunend dem Gepränge des Hofes zu Tiberias und sonstwo nachliefen. — **d**) Wenn euch dagegen, fährt Jesus fort, nicht das Verlangen eures Gleichen oder etwas Absonderliches, eure Neugierde Befriedigendes, zu sehen, sondern das ernstere Verlangen, einen Propheten zu sehen, in die Wüste führte, so wisset, dass Johannes noch eine höhere Stellung in der Religionsgeschichte als ein Prophet einnimmt, denn in ihm ist die Weissagung zur Wahrheit geworden, dass der Erscheinung des Messias ein vorbereitendes Auftreten des vom Himmel, wohin er dereinst hinaufgefahren, zurückkehrenden Elias voraufgehen soll. Diese Weissagung findet sich ursprünglich bei Maleachi 3, 1 u. 23, wo dieselbe jedoch das Erscheinen des Elias als Boten Jahves zur Verkündigung des von ihm abzuhaltenden Gerichts und die Wiederherstellung des verletzten Bundes aussagt und daher statt „vor dir her" „vor mir (Jahve) her" steht, wurde aber damals (vgl. Mc. 6, 15; 8, 28; 9, 11; Apk. 11, 3 ff.; Just. Trypho 8 u. 49) auf die Vorbereitung der Erscheinung des Messias gedeutet und daher auch als Anrede Gottes an diesen gefasst; in dieser Fassung ist sie auch von Jesus citirt, jedoch mit dem durch das „wenn ihr es annehmen wollt" angedeuteten Unterschiede, dass er nicht eine wirkliche Wiederkehr des Elias annimmt und daher auch nicht in dem Täufer den auferstandenen, sondern den ideellen Elias, den verheissenen Vorboten des Messias, erkennt (vgl. Mc. 9, 13). Dies ist aber Johannes dadurch geworden, dass er eine gewaltige religiöse Erregung unter den Menschen, ein stürmisches Verlangen nach einer neuen, höhern Form der Gottesherrschaft hervorgebracht hat, so

dass sie, wie die Belagerer einer Stadt nach deren Einnahme, nach ihrem Eintritt ringen. Während das Gesetz (vgl. Deut. 18, 15—18) und die Propheten nur geweissagt haben, ist dagegen auf diese Weise durch Johannes die Verwirklichung der Weissagung in nahe Aussicht getreten, er ist in der That der wirksame Vorläufer des Messias und insofern der Grösste, der bis dahin unter Menschen aufgetreten. Aber, fügt Jesus bedeutsam hinzu, unter den Mitgliedern der neuen Theokratie steht derjenige, der hierin eine geringere Würde besitzt, als Johannes in seinem Bereiche, dennoch höher als dieser, wovon der Grund nur der sein kann, dass dem Täufer das erhebende und freimachende Gefühl der Gotteskindschaft fehlte (vgl. Nr. 9 Erl. a). Den Ruf: „Wer Ohren hat, der höre" d. h. wer Verständniss dafür hat, möge es fassen, fügt Jesus dann immer einer Auseinandersetzung an, wenn er auf ihre Bedeutung und Tragweite aufmerksam machen will (vgl. Mc. 4, 9; 7, 16; Mt. 19, 12). — **c**) Zum Schlusse macht Jesus in Form eines Gleichnisses den Galiläern Vorhaltung über die Art, wie sie seine und des Johannes Erscheinung aufgenommen. Er vergleicht die damalige Generation der Galiläer in ihrem launischen Wesen mit der wechselnden Stimmung der Kinder, welche bald ein lustiges und bald ein ernstes Spiel, bald eine Hochzeitsfeier und bald eine Todtenklage anstellen wollen, und dann ihren Gespielen Vorwürfe machen, wenn sie anderer Stimmung sind und nicht daran theilnehmen wollen. So haben sie es dem Täufer zum Vorwurfe gemacht, dass er ein ascetisches, in sich gekehrtes, einer ernsten Stimmung nachhängendes Leben führte und dann wiederum Jesu, dass er sich keiner Askese befliss, heiter war und sich zu in gleicher Weise lebenden Menschen gesellte, wobei sie ganz verkannten, dass der Grund dieser Heiterkeit in seiner kindlichen Hingabe an Gott liege und dass ihn nicht die Frivolität, sondern die Empfänglichkeit der Zöllner und Sünder zu diesen zog. Die Stelle ist auch insofern wichtig, als sie uns einen Einblick in das Wesen der sogenannten Besessenheit gewährt, denn der Vorwurf gegen Johannes erklärt sich nur durch die Annahme, dass sie ihn für einen Melancholiker ausgaben, die Melancholie aber für Besessenheit durch einen Dämon hielten, eine Vorstellung die auf der natürlichen Beobachtung beruht, dass der Trübsinnige seiner selbst nicht mehr mächtig ist, sondern gewissermassen von einer fremden Macht beherrscht wird, die man sich der mythischen Denkweise des Alterthums gemäss als eine persön-

liche d. h. als einen übermenschlichen Geist (Dämon) dachte. Die Vorstellung von der Besessenheit durch Dämonen ist also keineswegs ein reines Phantasma, sondern die mythische Ausdeutung empirischer Beobachtung. Demgemäss werden nun überhaupt psychische und leibliche Krankheiten auf Besessenheit durch Dämonen zurückgeführt (vgl. Mc. 3, 21 f.: Verrücktheit, 5, 1 ff.: Wahnsinn, Lc. 13, 11: Lähmung). Schon im alten Test. findet sich ein Ansatz dazu (1 Sam. 16, 14 ff.), nur dass hier der böse Geist noch von Jahve ausgeht, also noch nicht als selbständige Potenz gedacht ist; ausgebildet aber findet sich die Vorstellung ausser in den Evangelien auch bei Josephus (Alt. 6, 11, 2 f.; 6, 8, 2; 8, 2, 5), gleichwie Plutarch (de superstit.) ihre weite Verbreitung auch bei Heiden bezeugt; von da ab aber wird sie namentlich bei christlichen Schriftstellern immer häufiger (vgl. Lecky Sittengesch. I, 331 ff.) und wuchert durch alle Jahrhunderte fort, bis sie der wissenschaftlichen Kritik erliegt. Vgl. im Allgemeinen über die Besessenheit Bibellex. I S. 411 ff. Die Deutung der Besessenheit in den Evangelien auf den Götzendienst ist ebensowenig begründet wie die auf die Sünde; denn für die letztere ist Mt. 12, 43—45 deshalb kein Beleg, weil hier der Dämonenglaube von Jesu gleichnissweise gebraucht wird, die erstere aber widerstreitet nicht nur den characteristischen Merkmalen der Besessenheit in den Evangelien, sondern auch der jüdisch-christlichen Vorstellung vom Götzendienste, welchen dieselbe zwar ebenso wie herrschende Laster und schlechte Künste auf Einflüsterungen der Dämonen (Hen. 6 ff.; 1 Cor. 10, 20 f.; 1 Tim. 4, 1; Min. Felix 27; Just. I Apol. 26), nicht aber auf Einwohnung derselben im Menschen zurückführt. Ueber die Dämonenaustreibungen Jesu vgl. Nr. 14 Erl. a. Der Sohn des Menschen ist Jesus selbst und zwar wendet er diesen Ausdruck hier zum ersten Male auf seine Person an. In seinem einfachsten Sinne ist Menschensohn, wie wir bereits oben sahen (Nr. 10 Erl. f), lediglich eine Umschreibung des Begriffes Mensch, derart, dass damit ein Abkömmling der Gattung bezeichnet wird; dagegen involvirt eine Reihe von Stellen in den Reden Jesu eine Steigerung des blossen Gattungsbegriffes zur Idee, in der Weise dass darunter der Mensch im ausgezeichneten Sinne d. h. ein Mensch, in welchem die Idee der Gattung zur Erscheinung kommt, zu verstehen ist, wie denn auch der Artikel vor Menschensohn (nicht „ein“ sondern „der“ Menschensohn) sich nur so ausreichend erklärt (Mc. 8, 38; 10, 45; Lc. 9, 58; 19, 10); endlich

aber enthalten einige Stellen (Mc. 13, 26; 14, 62) eine deutliche Beziehung auf den Menschensohn des Buches Daniel (7, 13) in der durch das Buch Henoch (vgl. meine Beiträge II S. 67 ff.) begründeten Deutung desselben auf den Messias, den erwarteten idealen König Israels, der durch den „Menschensohn" als das ideale Haupt der Menschheit bezeichnet werden soll (Hen. 38, 2, 45, 3 f.; 49, 2 f.). Wenn nun Jesus den Ausdruck in der zuletzt genannten Beziehung erst am Schlusse seiner Laufbahn gebraucht, wie dies ja auch der Mc. 8, 27 ff. erzählte Vorgang und der Umstand, dass die Anwendung desselben vorher keine Opposition hervorruft, beweisen, so ist anzunehmen, dass Jesus sich des Ausdruckes grade um seiner Dehnbarkeit willen bediente, wodurch er sich vortrefflich dazu eignete, das Wesen seiner Persönlichkeit nach und nach ins Licht zu stellen. Er bezeichnet sich daher damit als Menschen von Menschen und unter Menschen, unter Hintansetzung der Nationalität, characterisirt sich als Vertreter eines neuen ethischen Menschenideales und weist endlich auf die Erfüllung der humanisirten Messiasidee in seiner Person hin. Verwandt mit der Vorstellung vom Menschensohne und wahrscheinlich von ihr angeregt ist die Bezeichnung Jesu als des zweiten Adam und des himmlischen Menschen im Unterschiede vom irdischen bei Paulus (1 Cor. 15, 45 ff.). Die Selbstbezeichnung Jesu als des Sohnes Gottes aber, welche wir neben derjenigen des Menschensohnes finden (Lc. 10, 21 f.; Mc. 12, 6), verhält sich zu der letzteren so, dass sie den Ursprung der idealen Menschheit Jesu aus seiner Hingabe an Gott, als dem Urbilde des Menschen, hervorhebt (vgl. Nr. 11 Erl. e und meine Beiträge I S. 57 f.). Erst eine spätere Zeit hat unter dem Einflusse polytheistischer Anschauungsweise, welche die ideale Menschheit nur in der Form der Gottheit zu fassen vermag, aus der Gotteskindschaft Jesu das Dogma von seiner Gottheit entwickelt und dann beide Begriffe so coordinirt, dass sie die Gottessohnschaft auf die göttliche, seine Menschensohnschaft aber auf die menschliche Natur Christi bezog. In der vorliegenden Stelle ist der Ausdruck Menschensohn in der Weise gebraucht, dass er zwar an sich nur den idealen Menschen bezeichnet, aber in Rücksicht auf V. 4—6 u. 11 zugleich verhüllt auf seine Messianische Würde hinweist. Mit dem Schlusssatze will Jesus sagen: Trotz dieser Vorwürfe gegen ihn und Johannes den Täufer sei die göttliche Weisheit, die aus Gott kommende ethische Wahrheit (vgl. Jac. 3, 13 u. 15), welche er und Johannes verkündet habe, gerecht-

fertigt worden durch deren Anhänger (vgl. Ps. 89, 23; Lc. 16, 8), welche sich nicht als Säufer, Fresser und Genossen der Schlechten, sondern als sittliche Menschen erwiesen hätten. Zu der Fassung von καὶ im Sinne von „und doch“ (aber) vgl. Mt. 6, 26; 10, 29.

13. Jesus und eine Sünderin.

Lc. 7, 36—45. 36. Es bat aber ein Pharisäer Jesum zu sich zum Essen und er kam in das Haus des Pharisäers und legte sich zu Tische[a]). 37[t]. Und siehe, ein Weib aus der Stadt, die eine Sünderin war, kam, als sie gehört, dass Jesus bei dem Pharisäer zu Tische läge, in das Haus 38[t]., trat weinend hinten zu seinen Füssen, begann sie mit ihren Thränen zu benetzen, trocknete sie mit ihrem Haupthaare und küsste sie[b]). 39. Als dies der Pharisäer sah, der ihn eingeladen hatte, sprach er bei sich: Wenn das ein Prophet wäre, so wüsste er, wer und welcher Art dies Weib ist, das ihn anfasst, dass sie *nämlich* eine Sünderin ist[c]). 40. Jesus aber erwiederte ihm: Höre, ich habe dir etwas zu sagen, worauf er versetzte: Lehrer, sprich! 41.: „Ein Gläubiger hatte zwei Schuldner; der eine war ihm fünfhundert Denare schuldig, der andere fünfzig. 42. Da sie aber nicht im Stande waren zu bezahlen, erliess er beiden die Schuld. Wer nun von ihnen wird ihn am meisten lieben?“ 43. Der Pharisäer erwiederte: Ich glaube, derjenige, dem er am meisten erlassen hat. Jesus aber sprach zu ihm: Du hast richtig geurtheilt[d]). 44. Und zu dem Weibe hingewandt, sprach er zu dem Pharisäer: Siehst du dies Weib? Ich bin in dein Haus gekommen: kein Fusswasser hast du mir gegeben, diese aber hat mit ihren Thränen meine Füsse genetzt und sie mit ihren Haaren getrocknet; 45. keinen Kuss hast du mir gegeben, diese aber hat, seit ich hereinLc. 7, 47. gekommen, unablässig meine Füsse geküsst. 47. Um deswillen sage ich dir: Vergeben sind ihre vielen Sünden, weil sie viele Liebe erwiesen; wem aber wenig vergeben wird, erweist wenig Liebe[e])!

Kritische Bem. Die obige Erzählung folgt bei Lc. unmittelbar auf Nr. 12 *und es ist um so weniger ein Grund vorhanden, sie zu versetzen, als sie den folgenden Conflict mit den Pharisäern gut vorbereitet. Dagegen scheint gegen die Authentie der Erzählung ihre Verwandtschaft mit Mc.* 14, 3—9 (*Mt.* 26, 6—13) *zu sprechen, so*

dass sie als eine freie Composition des Lc. aus Elementen von A und C angesehen werden könnte. Allein die Verwandtschaft erstreckt sich lediglich auf die von uns ausgelassenen Satzglieder d. h. auf die Salbung Jesu mit Salböl aus einer Alabasterflasche in V. 36 *f. u.* 46 *und auf den Namen Simon in V.* 40 *und* 43 *f.* (= *Mc. V.* 3), *im Uebrigen aber sind beide Erzählungen durchaus verschieden. Da nun Lc. die Salbungsgeschichte aus Mc. sonst nicht hat, so ist die Annahme gerechtfertigt, dass er eine Erzählung aus C in der Gestalt, wie wir sie in den Text aufgenommen, durch Aufnahme der Salbung aus A bereicherte und sich so die Wiedergabe von Mc.* 14, 3 *ff. ersparte. In ähnlicher Weise hat dann wieder der vierte Evangelist* (12, 1—8) *die Erzählung aus I Lc. mit der Salbungsgeschichte aus Mc. combinirt, wie die Aufnahme von Ausdrücken aus beiden deutlich zeigt. Ein Product von I Lc. ist aber auch der Schluss der Erzählung V.* 48—50, *denn nicht nur ist derselbe, wie eine Vergleichung mit Mc.* 2, 7 *u.* 5, 34 (*vgl. Lc.* 8, 48) *zeigt, nach diesen Stellen gebildet und enthält in V.* 48 *eine unnöthige Wiederholung von V.* 47, *wo noch dazu das Bewusstsein um die geschehene Sündenvergebung bei der Frau bereits vorausgesetzt wird, sondern er bringt auch im Interesse der paulinischen Rechtfertigungslehre mit dem Glauben ein Moment hinein, das der Erzählung ihre lebensvolle Originalität nimmt und ihr ein dogmatisches Gepräge gibt.*

Erläuterungen. **a**) Der Ort des Auftritts ist muthmasslich Kapernaum, da die vorhergehende und nachfolgende Geschichte am natürlichsten eben dorthin gesetzt wird. Die Sünderin hätte dann Jesus grade bei dem Gastmahle im Hause des Pharisäers aufgesucht, um ihm ihre Liebe grade vor seinen Gegnern zu bezeugen. Die Einladung hatte wohl bloss den Zweck, Jesus bei dieser Gelegenheit auszuhorchen und deshalb war die Aufnahme eine kalte. Er legte sich zu Tische: In späterer Zeit wurde es bei den Hebräern wie bei Persern, Griechen und Römern Sitte, beim Essen auf Kissen oder Divanen zu liegen, wobei man sich auf den linken Arm stützte und die Füsse mit Abthuung der Sandalen nach hinten ausstreckte (vgl. Mc. 2. 15; 14, 18; Tob. 2, 1; Am. 6, 4 u. 7). — **b**) Unter der Sünderin versteht man gewöhnlich eine öffentliche Buhlerin, wogegen Nr. 8 Erl. f zu vergleichen ist. Darnach haben wir hier an eine Frau zu denken, welche eine heidnische Lebensweise geführt, die Vorschriften des Mosaischen Gesetzes übertreten, an heidnischen Culten theilgenommen und damit auch sittlich gesunken war (V. 47).

Dass Jesus die Frau bereits kannte, ist wahrscheinlich, jedoch nicht nothwendige Voraussetzung, da er aus deren Gebahren auf ihre Vergangenheit schliessen konnte. Die Annahme, dass es Maria Magdalena gewesen sei, ist nach Lc. 8, 2 ungeschichtlich. Unter den Eindrücken der Persönlichkeit und Wirksamkeit Jesu ist diese Sünderin zu einem neuen Leben und zum Frieden gelangt und beabsichtigt ihm nun ihre Verehrung zu bezeugen. Sie will ihm die Füsse küssen und vielleicht auch zu ihm reden; aber die Rührung überwältigt sie, ihre Thränen, Thränen schmerzlicher Erinnerung und dankbarer Liebe, benetzen die Füsse Jesu; da trocknet sie dieselben mit ihrem langen Haar und küsst sie dann. Der Fusskuss war im Alterthum ein Zeichen tiefer Ehrerbietung gegen Hochstehende, aufgelöstes (schmuckloses) Haar ein Symbol der Trauer oder Demuth (Num. 5, 18; Sach. 3, 3; 3 Macc. 1, 9). — **c**) Der Pharisäer hat gar kein Verständniss für diesen Auftritt, er sieht in ihr nur die gesetzlich Unreine, deren Berührung unrein macht (vgl. Nr. 20 Erl. a), macht sich in der Voraussetzung, dass Jesus sich unbewusst verunreinigen lasse, den Schluss, dass er bei dieser Kurzsichtigkeit kein Prophet sein könne, und gibt diese Gedanken durch Geberden des Abscheus und Staunens kund. — **d**) Jesus, der die Gedanken des Pharisäers erräth, lässt ihn sich selber das Urtheil sprechen. Die Geldschuld ist Sinnbild der moralischen Schuld d. h. des Mangels einer sittlichen Leistung, zu welcher der Mensch verpflichtet ist, der Erlass der Geldschuld Sinnbild der Vergebung d. h. der göttlichen Nachsicht gegen den Sünder (vgl. Mt. 18, 23 ff.). Der Denar ist eine römische, aber auch bei den Juden eingeführte Münze im Werthe von ungefähr 6 Sgr. — **e**) Es folgt nun die Anwendung des Gleichnisses auf den Pharisäer und das Weib; dieses gleicht dem ersten, jener dem zweiten Schuldner hinsichtlich des Grades der erwiesenen dankbaren Liebe sowohl als auch seiner Voraussetzung, des Masses empfangener Vergebung. Der Pharisäer hat Jesu, entgegen der durch das Tragen von blossen Sandalen, das Ablegen derselben im Hause und das Liegen bei Tische begründeten hebräischen Sitte, dem eintretenden Gaste Fusswasser reichen oder ihm die Füsse durch einen Diener waschen zu lassen (vgl. 1 Sam. 25, 41; 2 Sam. 4, 8; Joh. 13, 4 f.), kein Wasser gegeben, er hat ihm auch nicht den Kuss des Willkommens, womit man den gerne gesehenen Gast empfing (vgl. 2 Sam. 20, 9; Tob. 7, 7; Mc. 14, 44), gegeben; dadurch hat er gezeigt, dass er wenig Liebe zu ihm hegte,

und, da die Liebe zu Jesu bei den Menschen aus der Erfahrung erwuchs, dass er ihnen das Gefühl der Vergebung der Sünden, des aufgehobenen Zwiespaltes mit Gott, verlieh, dass ihm wenig Sünden vergeben waren, weil er nur wenige erkannte und als auf ihm lastende Schuld empfand (vgl. Lc. 16, 15; 18, 11 f.). Dagegen hat das Weib ihm gleichsam ein kostbares Fusswasser mit ihren Thränen bereitet und sich ihres eignen Haares statt eines Tuches zum Abtrocknen bedient; durch diese aussergewöhnliche Erweisung von Liebe zu ihm hat sie gezeigt, dass ihr durch ihn das Bewusstsein um die Vergebung ihrer vielen Sünden geworden.

14. Jesus züchtigt die Pharisäer wegen ihres Vorwurfs der Besessenheit.

32[t]. Eines Tages brachte man Jesu einen stummen Be- Mt. 9, 32 f.
sessenen. 33[t]. Und nachdem er den Dämon ausgetrieben,
redete der Stumme und das Volk staunte[a]). 21. Da aber Mc. 3, 21—27.
seine Hausgenossen davon hörten, gingen sie heraus, um ihn
zu greifen, denn sie sagten: Er ist von Sinnen gekommen![b])
22. Auch die Schriftgelehrten, welche von Jerusalem herab-
gekommen waren, sprachen: Er hat den Belzebul und durch
das Oberhaupt der Dämonen treibt er die Dämonen aus![c])
23. Da rief er sie herzu und sprach zu ihnen in Sinnbil-
dern: Wie ist der Satan im Stande den Satan auszutreiben?
24. Wenn ein Königreich in sich selbst entzweit ist, kann
es keinen Bestand haben; 25. und wenn eine Familie in sich
entzweit ist, wird sie keinen Bestand haben: 26. wenn aber
der Satan sich gegen sich selbst erhoben hat, so ist er zwie-
spältig geworden und vermag nicht zu bestehen, sondern er
geht zu Grunde. 27. Es vermag aber auch niemand in das
Haus des Starken einzubrechen und sein Geräth zu rauben,
wenn er nicht zuerst den Starken gefesselt hat; dann aber
wird er sein Haus plündern. 27. Wenn ich ferner durch Mt. 12, 27 f.
Belzebul die Dämonen austreibe, durch wen treiben sie denn
euere Schüler aus? Darum werden sie selbst eure Richter
sein[c]). 28. Wenn ich aber durch den Geist Gottes die Dämo-
nen austreibe, so ist demnach das Königthum Gottes zu euch
gekommen. 30. Wer nun nicht mit mir ist, der ist wider Mt. 12, 30.
mich und wer nicht mit mir sammelt, der zerstreut![d])
36. Ich sage euch aber: Von jedem verderblichen Worte, Mt. 12, 36 f.

welches die Menschen reden, müssen sie Rechenschaft geben
am Tage des Gerichts; 37. denn auf Grund deiner Reden
wirst du gerechtgesprochen und auf Grund deiner Reden
Lc. 6, 43. f. (Mt. 12, 33). wirst du verurtheilt werden. 43. Es gibt keinen guten Baum,
der schlechte Frucht bringt und wiederum keinen schlechten
Baum, der gute Frucht bringt. 44. Wird doch ein jeder
Baum an seiner Frucht erkannt; denn von Dornen sammelt
man keine Feigen und vom Dornbusch erndtet man keine
Mt. 12, 34 f. Traube. 34. Ihr Otternbrut, wie könnt ihr Gutes reden, wäh-
rend ihr böse seid? Aus dem Ueberfluss des Herzens redet
ja der Mund. 35. Der gute Mensch gibt das Gute heraus aus
dem guten Vorrathe, der böse Mensch aber gibt Schlechtes
Mc. 3, 28 f. heraus aus dem schlechten Vorrathe[e]). 28. Wahrlich, ich
sage euch: Es werden den Menschensöhnen alle Sünden ver-
geben werden, auch die Schmähungen, so viel sie auch
schmähen mögen; 29. wer aber den heiligen Geist lästert,
der hat keine Vergebung in Ewigkeit, sondern hat sich einer
ewigen Vergehung schuldig gemacht[f]).

Kritische Bem. Die vorstehende Erzählung findet sich bei Lc. und Mt. in anderem Zusammenhange und zwar bei dem letzteren an zwei Stellen (*Lc.* 11, 17—23; *Mt.* 12, 22—37 = 9, 32—34). *Dies erklärt sich am einfachsten daraus, dass die Geschichte sich gleichzeitig in A und B fand. Während nun I Lc. beide Relationen in eine zusammenzog, verfuhr Mt. zwar in Cap.* 12 *ebenso, wobei er aus dem Blinden in B und dem Stummen in A einen Blinden und Stummen machte und die Bezeichnung Jesu als des Sohnes Davids nach seiner Manier zu A* (*vgl. Lc.* 11, 14 *f.*) *hinzufügte* (12, 22 *vgl.* 9, 27; 15, 22), *wollte aber doch auch der Möglichkeit, dass die in B gleichfalls an der Spitze stehende Dämonenaustreibung eine andere sei, gerecht werden und brachte daher A* (*vgl. Lc.* 11, 14 *f.*) *auch schon in Cap.* 9, *mit einer Erweiterung der Bemerkung über das Verhalten des Volkes. In Betreff der Stellung der Erzählung verdient Mc. den Vorzug, da wir nicht wissen, nach welchem Gesichtspunkte B seinen Stoff geordnet hat. Dagegen ist bei Mc. die Dämonenaustreibung, auf welche sich V.* 22 *bezieht und ohne welche auch V.* 21 *dunkel bleibt, ausgefallen; denn dass sie in A gestanden, ergibt sich aus der obigen Sachlage. Dieser Ausfall hängt jedenfalls noch mit der grossen Lücke an dieser Stelle* (*vgl. S.* 44) *zusammen. Den fehlenden Zusammenhang hat aber ein Abschreiber durch V.* 20 *zu er-*

setzen gesucht, denn dass dieser Vers späteren Ursprungs ist, ergibt sich aus seinem Widerspruch mit ἀκούσαντες *in V.* 21, *welches, da es auf die Hausgenossen Jesu geht* (*vgl. Erl. b*), *die Nichtanwesenheit desselben in seinem Hause voraussetzt, sowie aus seiner Aehnlichkeit mit* 2, 1, *nach welchem er gebildet wurde. Im Uebrigen ist noch Folgendes zu bemerken:* 1) *Der originelle Zug V.* 21 *ist von Mt. und Lc. ausgelassen worden, weil sie Anstoss daran nahmen.* 2) *Die Parallelen zu Mc.* 3, 21—27 *zeigen geringere Originalität, da Mt.* 12, 25 *a* (*Lc.* 11, 17 *a*) *aus Mc.* 2, 8, *Lc.* 11, 18 *a aus Mc.* 3, 30 *stammt, die übrigen Unterschiede aber den Character von Erweiterungen oder Verkürzungen tragen.* 3) *Mt.* 12, 27 *f.* = *Lc.* 11, 19 *f., aus B, stehen am unrechten Ort, da Mc.* 3, 27 *sich bloss an V.* 26 *naturgemäss anschliesst, ebenso Mt.* 12, 30 = *Lc.* 16, 23, *welcher Spruch nur im Zusammenhange mit Mt.* 12, 28 *fassbar wird* (*vgl. Erl. d*). *Lc. folgte in seiner Anordnung dem Vorgange von I Mt.* 4) *Mt.* 12, 32 *a ist eine selbstverständliche Anwendung von Mc.* 3, 28 *und daher schwerlich original; II Lc. brachte sie, aus dem Zusammenhang gerissen, anderswo* (*Lc.* 12, 10) *unter.* 5) *In Mt.* 12, 31—37 *hat derselbe die Anordnung der Sprüche verfehlt, da V.* 31 *zu V.* 30 *nicht passt, wogegen er mit dem folgenden einen passenden Abschluss der Rede bildet, V.* 36 *f. aber treffender die Polemik gegen die Schmähung und Bosheit der Pharisäer einleitet.* 6) *Mt.* 12, 33 *ist Verkürzung von* 7, 16—18, *aber auch hier minder original aus B wiedergegeben als Lc.* 6, 43 *f.* 7) *Mc.* 3, 30 *ist eine den Eindruck der Rede schwächende, unnöthige Bemerkung aus A* (*vgl. Lc.* 11, 18). 8) *Lc.* 11, 24—26, *von Lc. aus B* (*vgl. Mt.* 12, 43—45) *entlehnt, ist der Rede gegen die Pharisäer ebenso unlogisch angeschlossen wie dem Contexte bei Mt. und muss daher in einen andern Zusammenhang gebracht werden.*

Erläuterungen. **a**) Mit dem Glauben an die Entstehung von Krankheiten durch Einwohnung von Dämonen im Menschen verband das damalige Judenthum auch den, die Heilung Besessener dadurch bewirken zu können, dass man die Dämonen durch Beschwörung drängte, den Kranken zu verlassen (vgl. Jos. Alt. 6, 8, 2; 8, 2, 5; 11, 2; jüd. Kr. 7, 6, 3). Besonders scheinen die Pharisäer sich damit beschäftigt zu haben (Mt. 12, 27). Von Juden und Christen ging dann der Glaube auch in das Heidenthum über und bot den zahlreich umherziehenden Goëten ein willkommenes Feld für ihre Gaukeleien (vgl. Plut. de superst.; Marc Aur. Selbstgespr. 1,

6; Luc. de m. Peregr.). Aber auch bei den Christen artete der Exorcismus vielfach in vulgären Aberglauben aus (vgl. S. 32 und Leckys Sitteng. I. S. 331 ff.). Gleichwohl ist die Blüthe des Exorcismus nicht denkbar ohne wirkliche Erfolge und diese erklären sich, soweit es sich um Krankheiten von wesentlich psychischer Natur handelt, namentlich unter der Voraussetzung, dass die Leidenden selbst sich für besessen hielten, aus dem Impulse, den die Beschwörung dem gesunkenen Lebensmuth und dem Willen gab. Die durch characteristische Aussprüche Jesu so wohl bezeugten Heilungen sogenannter Besessener (vgl. Nr. 12 Erl. e) durch Jesus sind daher psychologisch durchaus begründet, wie sie denn auch psychiatrischen Erfahrungen entsprechen und von ihm nicht als absolute Heilungen aufgefasst werden (vgl. Mt. 12, 43—45); ihr Unterschied und hervorragender Character im Vergleich zu den gewöhnlichen Dämonenaustreibungen aber besteht darin, dass Jesus durch die Kraft seines neuen religiösen Princips (durch den Geist Gottes Mt. 12, 28), welches den Druck einer zerrütteten Zeit von den Seelen nahm, und durch den Eindruck einer grossen, von diesem Princip getragenen, Persönlichkeit auf die Kranken wirkte. In dem vorliegenden Falle handelt es sich um einen Menschen, bei dem mit dem psychischen Leiden eine nervöse Paralyse der Sprachwerkzeuge verbunden war (vgl. darüber Schenkels Bibell. III S. 590 f.). — **b**) Unter den οἱ παρ' αὐτοῦ sind nicht Jesu Verwandte zu verstehen, welche ja erst auf das Gerücht hin von Nazareth hätten kommen müssen, was mit der Einheit des Auftrittes streitet (auch ist Mc. 3, 31 nicht οὖν, sondern καὶ zu lesen, so dass also kein pragmatischer Zusammenhang mit dem Vorhergehenden stattfindet), sondern es sind seine Hausgenossen (vgl. 1 Macc. 13, 52; Lc. 8, 49) und zwar wahrscheinlich seine Jünger gemeint, denn dass diese bei ihm wohnten, darauf scheinen Stellen wie Mt. 10, 24; 17, 24 zu deuten. Dass Jesus sich nun auch noch mit dem Dämonenaustreiben befasst, nachdem seine Thätigkeit überhaupt schon einen so aufgeregten Character angenommen, lässt sie befürchten, dass er wahnsinnig geworden, wie die Begeisterung des Genius denn überhaupt in Gefahr kommt, für Wahnwitz gehalten zu werden (vgl. Jer. 29, 26; Hos. 9, 7. Propheten für wahnsinnig ausgegeben). Die Dialektik der folgenden Rede musste sie freilich überzeugen, dass ihre Furcht grundlos war. — **c**) Die Schriftgelehrten in Jerusalem bereisten mitunter das Land, um Vorträge in den Synagogen zu halten. Bel(Baal)-zebul

d. h. Herr der Himmelswohnung ist eigentlich Bezeichnung für den phönizischen Sonnengott (vgl. Schenkels Bibellex. I S. 329 f.), wurde aber im späteren Judenthum, welches die heidnischen Gottheiten für Dämonen hielt (vgl. Bar. 4, 7; 1 Cor. 10, 20), zu einem Beinamen des Satans, wie die folgende Replik Jesu zeigt. Die Aussage der Schriftgelehrten hängt mit der Vorstellung von einem Reiche der Dämonen, an dessen Spitze der Satan steht, zusammen. Diese Vorstellung hat zwar wie die vom Satan selbst ihre Wurzel im Hebraismus, aber ihre Ausbildung empfing sie unter der Einwirkung persischer Religionselemente (vgl. Bibellex. I S. 411 f.; II S. 114 f.); den Gegensatz dazu bildet dann das Reich der guten Geister. Ein Bild von ihr gewinnen wir aus dem Buche Tobit (3; 7; 12) und Henoch (6 ff.). Nach Analogie menschlicher Monarchien concipirt, ist sie zugleich der mythische Ausdruck für die Erfahrung, dass die guten wie die bösen Wirkungen in der Welt ein zusammenhängendes Ganze bilden. So nahe es auch hierbei lag, in eine dualistische Weltanschauung zu verfallen, so war doch das monotheistische Bewusstsein zu kräftig, als dass sie je im Judenthum eine fundamentale Stellung eingenommen hätte, und der Satan erscheint auch da, wo er aus der blossen Rolle eines Anklägers bei Gott herausgetreten ist, immer nur als der theilweise Beherrscher eines zu überwindenden Weltzustandes. Mit ausgesuchter Bosheit nun benutzen die Schriftgelehrten die Befürchtung der Hausgenossen Jesu zu der doppelten Schmähung, dass sein vermeintlicher Wahnsinn die Wirkung der Besessenheit und dass die angestaunte Dämonenaustreibung mit Hülfe des ihm einwohnenden Satans zu Stande gekommen sei. — **c**) Mit schlagender Dialectik weist Jesus die Insinuation der Schriftgelehrten zurück, indem er deren innere Widersprüche aufdeckt. Die Argumentation ist aber eine dreifache, nämlich *α:* Wenn ich bei meinen Dämonenaustreibungen durch das in mir wohnende Haupt der Dämonen wirke, so ist dieses also, indem es seine eigenen Diener aus ihren Positionen herauswirft, mit sich selbst zerfallen und zerstört mit seiner eigenen Herrschaft sein eignes Wesen, gleich wie ein Königreich, worin der König mit seinen Organen, und eine Familie (wörtlich: ein Haus), worin der Hausvater mit seinen Angehörigen im Zwiespalt ist, sich auflöst. *β:* Wenn aber meine Dämonenaustreibungen nicht durch, sondern wider den Willen des Satans geschehen, so muss derselbe mithin von mir besiegt sein, gleichwie derjenige, der eines Helden Haus ausplündern

will, ihn zuvor besiegt haben muss. γ: Wenn ihr mir den Vorwurf macht, dass ich durch den Satan die Dämonen austreibe, so lässt sich derselbe ja ebenso gut gegen eure Schüler richten, die sich mit dem Exorcismus beschäftigen. Dieselben würden mithin, wenn sie von der aufgestellten Behauptung hörten, in die Lage kommen, die Aussage ihrer eignen Lehrer als falsch und boshaft zu verurtheilen. Ueber die Vorstellung vom Satan vgl. Weiteres in Nr. 19 Erl. b. Dass übrigens Jesus selber an dem ganzen Vorstellungskreis theilgenommen, nicht aber sich desselben bloss mit bewusster Accomodation als Hebels für seine Zwecke bedient habe, leidet keinen Zweifel, da in seinen sämmtlichen bezüglichen Aussprüchen sich keine Spur vom Gegentheil findet. Nur derjenige kann an dieser Thatsache Anstoss nehmen, der den Wahrheitsgehalt des antiken Mythus verkennt und ihn mit dem Aberglauben, den verwilderten Resten überwundener Religionsstufen, verwechselt; wie sehr aber Jesus von den Auswüchsen des Dämonenglaubens frei geblieben, zeigt ein Vergleich mit den oben citirten Stellen aus den B. Tobit und Josephus. — **d**) Nach den obigen Argumenten bleibe, meint Jesus, nur noch das Zugeständniss übrig, dass er die Dämonen durch den Geist Gottes austreibe. Sei dies aber der Fall, so sei nach den Verkündigungen der Propheten, welche mit dem Eintritt der vollendeten Theokratie eine neue erhöhte Mittheilung des göttlichen Geistes an die Israeliten verbunden denken (vgl. Joel 3, 1 f.; Jes. 44, 3; Ez. 39, 29 u. s. w.), auch das Zugeständniss nothwendig, dass diese Theokratie bereits (im Keime) da sei. Wer daher mit ihm, der diese vertrete, nicht gemeinsame Sache mache, wie sie es thäten, der erweise sich dadurch als seinen Feind und zerstreue die angehenden Mitglieder der neuen Theokratie (die Heerde), statt sie zu sammeln. — **e**) Nachdem Jesus die logischen Widersprüche in der Anklage der Schriftgelehrten aufgedeckt hat, unterwirft er diese einer Kritik aus moralischem Gesichtspunkte und zeigt, wie sie der Ausdruck einer boshaften Gesinnung sei und, mit Bezug auf V. 28, einer Gotteslästerung gleichkomme. Verderbliches Wort: wörtlich übers. „unnützes Wort", jedoch wie „unfruchtbar" (vgl. Weish. 15, 4; Eph. 5, 11) per litoten zu verstehen. Ueber den Gerichtstag vgl. Nr. 22 Erl. c. Im Gegensatze zu der äusserlichen, grösstentheils bloss auf die Handlungen des Menschen reflectirenden Moral der Schriftgelehrten, welche im Grunde die des Mosaischen Gesetzes selbst ist (vgl. Nr. 11 Erl. f), hebt dann Jesus die Verantwortlichkeit

des Menschen für seine Reden hervor, weil diese ja die der Ursache nothwendig gleichartige Wirkung der Gesinnung seien. Otternbrut: vgl. Nr. 2 Erl. b. Vorrath: Der moralische Inhalt des Herzens wird verglichen mit dem Vorrathe eines Händlers oder Hausvaters, der je nach dessen Gesinnung gutes oder schlechtes Material enthält. — f) Die Schmähung gegen Menschen kann vergeben werden, weil sie nicht in principiellem, sondern nur in relativem Gegensatz zu Gott steht, nicht gegen das höchste Wesen, sondern nur gegen ein unvollkommenes Abbild desselben gerichtet ist. Ihr Gegensatz ist die Gotteslästerung, welche hier mit Rücksicht auf V. 28 als Lästerung des heiligen Geistes (vgl. Nr. 3 Erl. b) bezeichnet wird; dieselbe kann aber nicht vergeben werden, weil sie eine principielle Verneinung der ethischen Idee, deren Träger Gott ist, in sich schliesst. Wer sie begeht, begeht daher eine ewige d. h. bleibende und nicht durch die göttliche Gnade erlassbare Sünde und verfällt somit dem vernichtenden Zorne Gottes (vgl. Joh. 3, 36; 9, 41; 1 Joh. 5, 16). Jesus wirft den Schriftgelehrten zwar nicht stricte vor, diese Sünde durch ihre Anklage, dass er die Dämonen durch Belzebul austreibe, begangen zu haben, und konnte dies deshalb nicht, weil sie ja die Consequenz, dass der in Jesu wirksame göttliche Geist der Geist des Satans und also Gott Satan sei, nicht selber gezogen hatten, wohl aber macht er sie auf diese Consequenz und ihre Folgen aufmerksam.

15. Jesus und seine Verwandten.

31. Darauf kamen Jesu Mutter und Brüder, und, aussen Mc. 3, 31 f.
stehen bleibend, sandten sie zu ihm und liessen ihn rufen.
32. Es sass aber eine Menge Schüler um ihn herum. Und man sagte ihm: Siehe deine Mutter und deine Brüder draussen fragen nach dir! 27[t]. Ein Weib aber, *welche mit in Lc. 11, 27 f.
das Haus gekommen war*, erhob ihre Stimme und sprach zu ihm: Selig der Leib, der dich getragen, und die Brüste, die du gesogen! 28. Er jedoch sprach: Selig vielmehr, die das Wort Gottes hören und beobachten! 33. *Denen aber, Mc. 3, 33—35.
die ihn riefen*, erwiederte er: Wer sind meine Mutter und meine Brüder? 34. Und indem er rings auf die im Kreise um ihn Sitzenden blickte, sprach er: Sehet da meine Mutter und meine Brüder. 35. Wer nur den Willen Gottes thut, der ist mein Bruder, meine Schwester und meine Mutter!

Kritische Bem. Mc. 3, 31—35, aus A herstammend, ist bei

Mt. (12, 46—50) *und Lc.* (8, 19—21) *ohne bemerkenswerthe Abweichungen überliefert. Beide haben den Text aus A theils gekürzt, theils geglättet und zeigen daher geringere Originalität; der Schluss bei Lc. scheint nach Lc.* 8, 11 *abgewandelt zu sein. Das Miterscheinen auch der Schwestern Jesu bei Mc. V.* 31 *beruht auf schlechter, durch irrige Berücksichtigung von V.* 35 *herbeigeführter Lesart. Verwandt mit unserer Erzählung und doch durchaus origineller Art ist Lc.* 11, 27 *f., wohl aus C herstammend. Da dieses Stück an der genannten Stelle gar keinen Zusammenhang mit dem Contexte hat, so haben wir es in Mc.* 3, 31—35 *verwoben. Wenn sich hierfür auch kein textkritischer Grund angeben lässt, so ist dies doch die einzige Stelle, wo das Stück einen pragmatischen Zusammenhang findet. Uebrigens folgt dasselbe auch bei Lc. auf die Belzebuldiscussion* (8, 19—26), *so dass angenommen werden darf, er habe mit demselben Mc.* 3, 31—35 *ersetzen wollen, nachdem sich ihm für das letztere Stück in Lc.* 8, 15 *ff. ein passender Context dargeboten hatte.*

Erläuterungen. Schon der Umstand, dass die von Nazareth herübergekommenen Verwandten Jesu (vgl. Mc. 6, 3 f.) aussen stehen bleiben und Jesum rufen lassen, deutet, da ohne Zweifel das Haus Jesu in Kapernaum der Ort des Auftrittes ist, auf ein gespanntes Verhältniss derselben zu dem Sohne und Bruder hin, dem sie wahrscheinlich nun Vorstellungen über sein Treiben machen wollen; noch mehr aber spricht dafür die Antwort, welche Jesus im Folgenden gibt und die doch offenbar eine Abweisung ist. Der Grund dieser Spannung kann aber nach diesen Aeusserungen nur der sein, dass seine Mutter wie seine Brüder das Wort Gottes d. h. das Evangelium Jesu (vgl. Nr. 8 Erl. d) nicht annahmen und zur Richtschnur ihres Verhaltens machten und insofern den Willen Gottes, der sich darin kundgab, nicht erfüllten; denn der Gegensatz, den Jesus zwischen seinen leiblichen und geistigen Verwandten macht und die Art und Weise, wie er der Seligpreisung seiner Mutter diejenige der das Wort Gottes Annehmenden und Beobachtenden entgegenstellt, wird nur unter dieser Voraussetzung verständlich. Ein weiterer Beleg dafür ist die schlechte Aufnahme, welche er in Nazareth (vgl. Nr. 18) und zwar auch bei seiner Familie fand (Mc. 6, 4). Auch in der Folge scheint sich das Verhältniss nicht geändert, sondern vielmehr jede Beziehung abgebrochen geblieben zu sein, da nach der ältesten Ueberlieferung zwar sonstige Frauen aus Galiläa, nicht aber seine Mutter und Geschwister ihm nach Jerusalem und

auf Golgatha gefolgt sind (Mc. 15, 40 u. 47). Der tiefere Grund dieses Zwiespaltes mit seiner Familie, der nach Lc. 12, 51 ff. nur einer unter vielen gewesen sein muss, welche das Evangelium Jesu damals hervorrief, und den er mit andern Koryphäen in der Geschichte theilt, ist am wahrscheinlichsten in der judaistischen Richtung des väterlichen Hauses zu suchen, dem die Grundsätze und Bestrebungen des Sohnes als eine grosse Anmassung erschienen; denn darauf weist nicht allein das Wort Jesu Mc. 6, 4, sondern auch das judaistisch gefärbte Christenthum des jüngern Jacobus, des Bruders Jesu, hin (vgl. Gal. 2, 12). Später erscheinen ja überhaupt seine Verwandten unter den Christen (1 Cor. 9, 5; 15, 7; Gal. 1, 19; Apg. 1, 14) und zwar scheint ihr Uebertritt mit den Christusvisionen nach seinem Tode zusammenzuhängen (vgl. 1 Cor. 15, 7). Nach Mc. 3, 32 u. 34 versammelte also Jesus in seinem Hause, ähnlich wie die Schriftgelehrten in besondern Lehrhäusern oder in Nebenräumen des Tempels (vgl. darüber Schürer neut. Zeitg. S. 444 ff.), eine grössere Anzahl von Schülern, darunter natürlich auch die Zwölfe, um sich, die er dann wohl, wie die Schriftgelehrten, in disputatorischer Weise unterrichtete. Zum Theil bestand dieser Unterricht gewiss auch in Schrifterklärung, worin nach den vorhandenen Spuren Jesus den Schriftgelehrten an Schärfe wie an Tiefe der Auffassung überlegen war, sei es nun dass er diese Fähigkeit bloss durch Privatstudium oder auch durch Zuhören bei Schriftgelehrten in sich ausgebildet hatte. Die Aussprüche Jesu Lc. V. 28 und Mc. V. 35 sind ein scharfer Schnitt in die antike Denkweise, welche die individuelle Freiheit wie die freie Association meistentheils der Familienautorität und Familienliebe opferte. Diesen gegenüber proclamirt Jesus hier wie anderswo (Mt. 10, 35—37) die Freiheit der sittlichen Persönlichkeit und die Unterordnung der physischen Gemeinschaften und ihrer Anforderungen unter die Mächte des religiös-sittlichen Lebens. Erst eine spätere Zeit hat mit Verkennung der Tragweite dieses Princips, welches ja dem Familienleben nicht feind ist (erst die mönchische Ascetik des Mittelalters hat daraus eine Verachtung des Familienlebens gemacht), sondern dasselbe nur versittlicht, die Spannung Jesu mit seiner Familie verdeckt. So schon das Evangelium Johannis (2, 1 u. 12; 7, 3; 19, 25), obgleich das Ursprüngliche auch hier noch durchblickt (7, 5) und die Vorgeschichten bei Mt. und Lc., welche die Maria zur bewussten Mutter des Messias machen und damit ihre Apotheose vorbereiten, die dann unter Einwirkung

des Cultus weiblicher Gottheiten, insbesondere der Isis, zu Stande kommt. „Bruder, Schwester und Mutter“ ist hier natürlich nur Umschreibung von Verwandtschaft oder Familie, hervorgerufen durch die Reflexion auf die Zusammensetzung der Familie Jesu. Specielles über die letztere vgl. in Nr. 18 Erl. a.

16. Jesus redet zu dem Volke in Gleichnissen.

Mc. 4, 1—9. **1. Alsdann begann Jesus am See zu lehren. Und eine grosse Menge Leute versammelte sich um ihn, weshalb er in einen Nachen stieg und sich darin niedersetzte; die ganze Menge aber stand, dem See zugewandt, am Lande. 2. Und er trug ihnen vieles in Gleichnissen vor und sprach in seiner Unterweisung zu ihnen[a]): 3. Höret! *Es ist mit dem Worte Gottes wie mit* einem Säer, der ausging zu säen. 4. Indem er säte, geschah es, dass einiges nebenher an den Weg fiel, und es kamen die Vögel und frassen es. 5. Anderes aber fiel auf felsigen Boden, wo es nicht viel Erde hatte und ging sogleich auf, weil der Boden nicht tief war. 6. Als aber die Sonne aufging, ward es von der Hitze versengt, und da es keine Wurzel hatte, verdorrte es. 7. Wieder anderes fiel zwischen die Disteln, und es schossen die Disteln auf und erstickten es, und es brachte keine Frucht. 8. Noch anderes fiel auf den guten Boden und brachte Frucht, die aufkam und wuchs und dreissigfältig, sechzigfältig und hundertfältig trug. 9. Wer Ohren hat zu hören, der höre![b])**

Mc. 4, 30. **30. Womit aber sollen wir das Königthum Gottes vergleichen oder mit welchem Sinnbild sollen wir es darstellen?**

Mc. 4, 26—29. **26. So verhält es sich damit, wie wenn ein Mann den Samen auf das Land gestreut hat 27. und schläft und aufsteht, Nachts und Tags, und der Same keimt und sprosst, ohne dass er weiss, wie. 28. Von selber ja bringt die Erde Frucht, zuerst den Halm, dann die Aehre, dann aber vollen Weizen in der Aehre. 29. Sobald aber die Frucht es gestattet, sendet**

Mc. 4, 31 f. **er sofort die Sichel aus, weil die Erndte da ist[c]). — 31. Wie ein Senfkorn ist es. Wenn das aufs Land gesät wird, so ist es kleiner als alle Samenkörner, welche auf dem Lande sind. 32. Wenn es aber gesät ist, so wächst es empor und wird grösser als alle Gewächse und treibt grosse Zweige, so dass die Vögel des Himmels sich unter seinem Schatten bergen**

können. 33. Es ist einem Sauerteige gleich, den ein Weib Mt. 13, 33.
nahm und in drei Saten Mehl einknetete, bis alles gesäuert
war[c]). — 24[t]. Wiederum ist es mit dem Königthum Gottes Mt. 13, 24–30.
wie mit einem Manne, der guten Samen auf seinen Acker
säte. 25. Während aber die Menschen schliefen, kam sein
Feind und säte Lolch dazu, mitten durch den Weizen, und
ging davon. 26. Als nun die Saat aufsprosste und Frucht
trug, kam auch der Lolch zum Vorschein. 27. Als nun die
Knechte des Hausherrn herzutraten, sprachen sie zu ihm:
Herr, hast du nicht guten Samen auf deinen Acker gesät?
Woher nun hat er den Lolch? 28. Er aber sprach zu ihnen:
Ein feindlicher Mensch hat das gethan! Die Knechte aber
sprechen zu ihm: Willst du denn, dass wir hingehen und
ihn zusammenlesen? 29. Er aber spricht: Nein, damit ihr
nicht, indem ihr den Lolch zusammenlest, zugleich mit ihm
den Weizen ausrauft! 30. Lasst beides zusammen wachsen
bis zur Erndte; zur Erndtezeit werde ich dann zu den Schnit-
tern sagen: Sammelt zuerst den Lolch und bindet ihn in
Bündel, um ihn zu verbrennen, den Weizen aber sammelt in
meine Scheune! 47. Deshalb gleicht das Königthum Gottes Mt. 13, 47 f.
auch einem Netze, das in den See ausgeworfen ward und
allerlei Fische zusammenfasste. 48. Als es aber angefüllt
war, zogen die Leute es auf den Strand, setzten sich nieder
und lasen die guten in Gefässe zusammen, die schlechten
aber warfen sie weg[d]). — 44. Wiederum ist das Königthum Mt. 13, 44–46.
Gottes einem im Acker verborgenen Schatze gleich, den ein
Mann fand und verbarg; in seiner Freude aber geht er
hin und verkauft alles, was er hat und kauft jenen Acker.
45[t]. Auch verhält es sich mit ihm wie mit einem Kaufmanne,
der schöne Perlen suchte. 46. Als er nun Eine kostbare
Perle auffand, ging er hin und verkaufte alles, was er be-
sass, und kaufte sie[e]).

10. Als dann Jesus allein war, fragten ihn seine Be- Mc. 4, 10.
gleiter mit den Zwölfen bezüglich der Gleichnisse. 52. Er Mt. 13, 52.
aber sprach zu ihnen: Jeder Lehrer, der ein Schüler des
Gottesreiches geworden, ist einem Hausherrn gleich, der aus
seinem Vorrathe Neues und Altes hervorholt. 11. Euch nun Mc. 4, 11.
ward das Geheimniss des Königthums Gottes mitgetheilt,
jenen aber, die ausserhalb stehen, wird es in Gleichnissen

Mc. 4, 25. zu Theil; 25. denn wer hat, dem wird gegeben, wer aber nicht hat, dem wird auch noch genommen, was er hat[f]).
Mt. 13, 16 f. 16. Aber selig sind eure Augen, dass sie sehen, und eure Ohren, dass sie hören; 17. denn wahrlich, ich sage euch: Viele Propheten und Gerechte haben begehrt zu sehen, was ihr sehet, und haben es nicht gesehen, und zu hören, was ihr hört, und haben es nicht gehört![g]).

Kritische Bem. Die obige Reconstruction der Schiffsrede Jesu und der nachfolgenden Aeusserung an die Jünger gründet sich auf folgende Beobachtungen in den parallelen Texten der Evangelisten (Mc. 4, 1—34; *Mt.* 13, 1—53; *Lc.* 8, 4—18): 1) *Der Stamm des Referats rührt aus A her und findet sich annähernd bei Mc., nur dass hier V.* 21—24 *von später Hand eingeschoben wurde (vgl. Nr.* 11 *krit. Bem.) und zwar grösstentheils nach dem Vorbilde des Lc.* (8, 16 *ff.*), *dessen Beispiel denn auch die Veranlassung wurde, dass V.* 25 (= *Mt. V.* 12) *aus seiner ursprünglichen Stellung gerieth; denn dass das Gleichniss Mc. V.* 26—29, *welches bei Mt. wahrscheinlich nur wegen seiner Aehnlichkeit mit dem vom Senfkorn ausfiel, aus A herrührt, ergibt sich aus dem Sprachcharacter, und dass Lc. dieses letztere nicht anderswo fand, sondern anderswohin* (13, 18 *f.*) *versetzt hat, beweist die Zusammenhangslosigkeit, worin es dort steht.* 2) *I Mt. fügte zu diesem Texte aus B (vgl. Lc.* 10, 23 *f.*) *vier verwandte Gleichnisse, die dort wahrscheinlich bei derselben Gelegenheit berichtet waren, sowie die Aussprüche V.* 16 *f. u.* 52 *hinzu, denn dass diese Stücke aus anderer Quelle sind, zeigt nicht minder ihr Sprachcharacter; ausserdem gab er zu zweien dieser Gleichnisse nach dem Vorbilde von A Erklärungen (V.* 36—43; 49 *f.*). *II Mt. aber erweiterte in seiner Weise den Text durch Einfügung der Citate V.* 14 *f. u.* 35. 3) *Aus einer Vergleichung der parallelen Texte ergibt sich, dass der Wortlaut bei Mc. ursprünglicher ist, als bei Mt. und Lc., und dass diese mithin den Text von A überarbeitet haben, wie sich besonders bei Mc. V.* 10 *f.*; 25; 12 *zeigen lässt, wo u. a. Mt. durch sein* ὅτι *statt* ἵνα *die Jesaianische Stelle* (6, 9 *f.*) *abgeschwächt hat.* 4) *Gleichwohl leidet auch der Text von A an grossen Widersprüchen: Sowohl dass Jesus den Jüngern eine Parabel erklärt, als dass er ihnen darauf neue Parabeln vorträgt, steht im Widerspruche zu* V. 11, *welcher die Parabeln nicht für sie bestimmt sein lässt und ein höheres Verständniss bei ihnen, wozu dann wiederum V.* 13 *im Widerspruche steht, voraussetzt; dass dem Volke durch die*

Parabeln die Wahrheit verdeckt, statt in fassbarer Form vorgetragen werden soll (V. 12), widerspricht gleichfalls V. 11 und ebenso V. 33, wo dem Volke nicht das Verständniss überhaupt abgesprochen wird; dass den Jüngern in V. 13 der Vorwurf, die erzählte Parabel nicht zu verstehen, gemacht wird, stimmt nicht zu V. 10, wo die Jünger ja nicht nach dem Sinne der Parabel fragen, und ebenso nicht zu V. 11; dass Jesus in V. 13 von allen Parabeln spricht, steht im Widerspruch zu der Einen erzählten Parabel; dass nach V. 33 f. das Volk noch anwesend ist, widerspricht V. 10, wonach Jesus bereits allein war, wie es nicht minder ungeschichtlich ist, dass Jesus zu dem Volke in Parabeln zu reden pflegte (Imperf.). Diese Sachlage kann ihren Grund nur in unbedachter Composition des Verfassers von A haben, welcher dem bereits Niedergeschriebenen nachträglich noch neu aufgefundenen Stoff hinzufügen, der Unempfänglichkeit des Volkes, wie sie sich in der Folge offenbarte, durch ein prophetisches Wort Ausdruck geben und gerne die Auslegung eines Gleichnisses bringen wollte. Bei dieser Auslegung hat er überdies den Sinn der Parabel nicht ganz richtig wiedergegeben (vgl. Erl. b). 5) *Mt. und Lc. haben diese Widersprüche nur zum Theil entfernt, andererseits aber hat der erstere neue hinzugefügt, indem Jesus V. 36 das Volk entlässt, während dies doch auch schon V. 10 geschehen sein muss, und die Jünger trotz V. 10 auch nach geschehener Auslegung der Parabeln noch fragt, ob sie dieselben verstanden hätten, worauf Mt. dann ohne logischen Zusammenhang noch ein neues Wort Jesu anfügt (V. 51 f.). Seine Parabelauslegungen kennzeichnen sich durch dem Wesen der Parabel widersprechende allegorisirende Ausdeutungen (vgl. S. 62 und Erl. d).* 6) *Die Reihenfolge der Gleichnisse ist bei Mt. nicht ursprünglich, sofern das Gleichniss vom Fischfang nur hinter dem vom Lolch passt, dasjenige vom Senfkorn aber sich am natürlichsten an das erste oder, bezüglich Mc., an das zweite anschliesst. Diese sowie einige andern, leicht erkennbaren, kleinen logischen Mängel der überlieferten Texte, deren stoffliche Grundlage über allen Zweifel an ihrer Authentie erhaben ist, haben mir auf Grund der obigen Nachweisungen, theils durch Versetzungen, theils durch Ausmerzungen, theils durch Aenderungen einiger Uebergänge und anknüpfenden Partikeln (Mt. 13, 24; 47; 44 f.; Mc. 4, 11; Mt. 13, 17) beseitigt, und ausserdem zu Mc. V. 3 einen erklärenden und das Verhältniss zu dem zweiten Absatze des Textes verdeutlichenden Zusatz gemacht. Dass Jesus so viele Parabeln auf einmal geredet habe, hat nichts*

Unwahrscheinliches, wenn man bedenkt, dass es darauf ankam, dem Volke einen vielseitigen Stoff zum Nachdenken darzubieten, und dass sich derselbe doch dem Gedächtniss leicht einprägte.

Erläuterungen. **a**) Ueber die Gleichnisse im Allgemeinen vgl. S. 62 f. Die acht Gleichnisse verfolgen einen gewissen Ideengang. Das erste betrifft die Voraussetzung der neuen Theokratie, die Verkündigung und Aufnahme des Wortes (Evangeliums); die folgenden handeln von der Theokratie selbst und zwar zuerst von dem automatischen Hervorgehen derselben aus dem ausgestreuten Samen des Evangeliums (II Gleichn.), dann von der Entwicklung der Theokratie (III u. IV Gleichn.), darauf von den Störungen dieser Entwicklung und deren Entfernung (V u. VI Gleichn.) und endlich von dem absoluten Werthe der Theilnahme an dem Gottesreiche (VII u. VIII Gleichn.) — **b**) Wort Gottes: vgl. Nr. 8 Erl. d. Das Gleichniss stellt die verschiedenartige Aufnahme und Wirkung des Wortes dar, welche sich nach der verschiedenen sittlichen Disposition der Menschen richtet, gleichwie das verschiedene Schicksal des ausgestreuten Samens nach der Beschaffenheit des Bodens, worauf er fällt. Bei dem Säer ist nicht speciell an Jesus zu denken, was nicht im Texte indicirt ist, sondern an die Verkündiger des Evangeliums überhaupt. Der festgetretene Wegboden entspricht der Unempfänglichkeit des Herzens für das Evangelium, wobei das Wort gar keinen Eingang findet, sondern, nachdem es vernommen worden, dem Menschen unter den flüchtigen Eindrücken der Aussenwelt, welche durch die Vögel symbolisirt werden (der Evangelist deutet dieselben gegen das Characteristische des Bildes wie gegen die Mehrzahl der Vögel auf den Satan: Mc. 4, 15), wieder entschwindet. Der Same im Boden mit steinigtem Untergrund aber ist Bild einer nur oberflächlichen Aufnahme des Wortes; lebhaft erfasst, wird es rasch wirksam im Menschen, aber es dringt nicht in die Tiefe seines Innern und verliert daher seine Wirkung, wenn ihm die Sonne des Glückes aufgeht (vgl. zu letzterem Bilde Ps. 97, 11; 112, 4; dagegen wird Mc. 4, 17 die aufgehende Sonne gegen den tropischen Gebrauch und aus späterem Gesichtspunkte auf Bedrängniss und Verfolgung gedeutet). Der mit Disteln bewachsene Boden sodann stellt das mit Mühseligkeiten beladene Herz dar (vgl. Gen. 3, 18; Hiob 30, 7; neben den Sorgen nennt Mc. 4, 19 auch noch den Betrug des Reichthums und die Begierden, wofür das Bild keinen Anhalt bietet), worin die Wirkung des Wortes erstickt wird, weil es

ganz von denselben in Anspruch genommen wird. Der gute, lockere, von Steinen und Disteln freie, Boden endlich ist Sinnbild der ungehinderten, wirkungsvollen Empfänglichkeit für das Wort, wobei die verschiedene Zahl der Körner, welche das Samenkorn producirt, auf das verschiedene Mass der Wirkung in den Lebensäusserungen verschiedener Menschen hinweist. Zu dem Schlusssatze vgl. Nr. 12 Erl. d. — **c**) Ueber die Idee des Königthums Gottes vgl. Nr. 4 Erl. f. Aus der wirksamen Aussaat des Wortes in die Menschen geht auch das Reich Gottes hervor, sofern dasselbe ja eben die Gesammtheit ihrer ethischen Lebensäusserungen bezeichnet. Diese Entstehung des Gottesreiches wird verglichen mit dem autonomen Naturprocess, wodurch aus den Samenkörnern Halme und gefüllte Aehren entsprossen; so bewirkt auch das Evangelium durch seine innere Kraft, die Macht der Wahrheit, die Constituirung des Gottesreiches, welche mit Rücksicht auf den Eintritt der Einzelnen in dasselbe als eine Erndte dargestellt wird (vgl. Mt. 9, 37). Alle übrigen Züge des Bildes gehören zur Einkleidung des Gedankens und dulden daher keine Ausdeutung. — **c**) Die Gleichnisse vom Senfkorn, wobei an den Samen des Senfbaumes (salvadora Persica) zu denken ist, und vom Sauerteige stellen das Wachsthum des Gottesreiches dar und zwar so, dass das erste mehr auf die äussere Zunahme, den Zutritt vieler Menschen zu demselben, das zweite mehr auf die innere Zunahme durch wachsende Herrschaft des neuen Princips reflectirt, so dass beide Gleichnisse sich einander ergänzen. Das Sat ist ein Mass für trockne Dinge, $1\frac{1}{2}$ römischen Scheffel haltend (Jos. Alt. 9, 4, 5). — **d**) Mit der Parabel vom Lolch im Weizen gibt Jesus der Wahrheit Ausdruck, dass neben der Aussaat der Grundsätze des Gottesreiches auch eine Aussaat verderblicher, der Stiftung desselben feindlicher, Tendenzen hergehe; es sei jedoch verkehrt, dieselben voreilig und noch ehe sie ihren Character deutlich offenbart hätten, ausrotten zu wollen, da dabei der äussere Schein leicht irreführe und dann das noch unentwickelte Gute mit dem Bösen ausgerottet werde; man solle vielmehr bis dahin warten, wo das eine wie das andere sein Wesen in seinen Wirkungen (der Frucht) klar offenbart habe und dann die Ausrottung vornehmen. Dieser Sinn der Parabel, welcher für das Volk leicht fasslich war, ist gegen die fanatische Denkweise der jüdischen Hierarchie und des damaligen Judenthums überhaupt gerichtet, welche ihr verderblich scheinende Grundsätze sogleich und ohne ihre Wirkungen abzuwarten zu unterdrücken

bereit waren (dagegen macht Mt. in seiner Ausdeutung 13, 36—43 die Parabel zu einer für das Volk schwer fassbaren Allegorie, deutet gegen alle Analogie den Samen auf Menschen, verbindet mit der Erndte ohne Grund, wie auch Micha 7, 1; Mt. 9, 37; 21, 34, zeigt, die Vorstellung vom Weltgerichte und verräth in der ihm geläufigen Phrase V. 42 vgl. 50; 8, 12; 22, 13 deutlich seine eigene Composition). Die Parabel zeigt mit einer tiefen Erkenntniss der geistigen Welt eine Weite des Denkens, für welche das Alterthum wohl kaum eine Analogie hat, und die in einem beschämenden Gegensatz zu der Geschichte der christlichen Kirche und zwar auch der modernen steht. Der Lolch (lolium tremulentum), dessen Körner Ekel, Schwindel, Krämpfe und sogar den Tod herbeiführen, ist dem Weizen sehr ähnlich und erst nach Ausbildung der Aehren deutlich von demselben zu unterscheiden. Das angefügte Gleichniss von den Fischen (von Mt. 13, 49 f. ganz in der Weise des vorigen ausgedeutet) bezieht sich im Unterschiede von jenem auf die sittlich werthlosen Menschen, welche zwar auch in der Theokratie Aufnahme finden, weil sie dem Rufe dazu Folge leisten (vgl. zu dem Bilde Mc. 1, 17), aber, als solche erkannt, durch das Urtheil ihrer Mitglieder ausgeschieden werden. — **e**) Die beiden letzten Gleichnisse stellen die Theilnahme am Reiche Gottes als das höchste Gut dar, um deswillen man jedes Opfer bringen soll, doch unterscheiden sie sich dadurch, dass im ersten dieses Gut ungesucht gefunden und dann sogleich in seinem Werthe erkannt wird, im zweiten dagegen gesucht wird, was zwei verschiedenen Dispositionen der Menschen entspricht. Bei der Perle ist an die in der Perlmuschel erzeugte Perle, welche im Alterthum sehr geschätzt war und von der es sehr kostbare Exemplare gab, gedacht (vgl. Bibell. IV S. 464 f.). — **f**) Die Frage der Jünger war, näher betrachtet, eine doppelte, nämlich erstlich die, woher Jesus diese Parabeln habe, da er bisher keine vorgetragen, und sodann, warum er grade zu dem Volke in Parabeln rede. Auf die erste Frage antwortet er, dass jeder Lehrer, der sich der Erkenntniss des Gottesreiches gewidmet, sich alter und neuer (neu erfundener) Stoffe und Bilder bediene, gleich einem Hausvater, der gelegentlich aus seiner Vorrathskammer alte und neue (neu hergestellte) Sachen zu Geschenken hervorhole. So hat Jesus auch in den vorgetragenen Gleichnissen Neues erfunden und Altes benutzt (vgl. zu den obigen Gleichnissen die S. 63 angeführten Stellen und dazu noch Micha 7, 1; Jes. 17, 5; Spr. 2, 4;

3, 15). Auf die zweite Frage aber erwiedert er, dass die Jünger der Gleichnisse nicht bedürften, da er ihnen die den Menschen verborgene Bedeutung des Gottesreiches ohne Bild mitgetheilt habe (vgl. für den Wortsinn von μυστήριον Dan. 2, 27 ff.; Apk. 17, 5). Die ausserhalb Stehenden sind diejenigen, welche nicht zu dem Schülerkreise Jesu gehören; zu ihnen redet Jesus in Gleichnissen, weil sie sonst, im Gegensatz zu den Jüngern, welche mit der bereits gewonnenen Einsicht neue Einsicht gewönnen, verwirrt und irre gemacht, ihre geringe Einsicht auch noch verlören, gleichwie der Besitzende das Seinige vermehren könne, der Arme aber sein Weniges leicht auch noch einbüsse. — g) Im Unterschiede von dem einsichtslosen Volke preist Jesus zum Schlusse die Jünger selig wegen ihrer grösseren Erkenntnissfähigkeit, denn gross sei das Object, welches sich derselben darbiete: die mit seiner Wirksamkeit und deren Erfolgen eingetretene Gegenwart des Gottesreiches, nach welchen sich die Propheten und Frommen des alten Bundes vergebens gesehnt hatten. Diese Sehnsucht hatte sich kundgegeben in den idealen Bildern, welche sie immer wieder von der Zukunft entwarfen, und in ihren Klagen über die Unzulänglichkeit der Gegenwart.

17. Heilung eines blutflüssigen Weibes.

21[t]. Als sich bald darauf Jesus wiederum am See befand, Mc. 5, 21.
sammelten sich abermals viele Leute zu ihm 24[t]. und dräng- Mc. 5, 24 f.
ten ihn, indem sie ihm folgten. 25[t]. Ein Weib aber, die mit
Blutfluss behaftet war 27. und von Jesu vernommen hatte, Mc. 5, 27–34.
ging ihm nach in der Menge und ergriff sein Gewand;
28. denn sie sagte: Wenn ich nur seine Kleider anfasse, so
ist mir geholfen. 29. Und sogleich hörte ihr Blutfluss auf
und sie fühlte an ihrem Körper, dass sie von der Plage ge-
heilt sei[a]). 30[t]. Jesus aber wandte sich sogleich um in der
Menge und sprach: Wer hat an meine Kleider gegriffen?
31. Da sprachen seine Schüler zu ihm: Du siehst, dass dich
das Volk drängt, und fragst: Wer hat mich angefasst? 32. Je-
sus aber sah um sich, wer es gethan habe. 33. Da kam das
Weib im Bewusstsein dessen, was mit ihr vorgegangen, zit-
ternd vor Furcht, fiel vor ihm nieder und gestand ihm alles.
34[t]. Er aber sprach zu ihr: Tochter, dein Glaube hat dir ge-
holfen, gehe hin und sei glücklich![b])

Kritische Bem. Aus dem Contexte obigen Stückes haben wir

folgende Erzählungen als ungeschichtlich ausgeschieden: 1) *Die Stillung des Seesturmes durch Jesus, welche von allen drei Evangelisten* (*Mc.* 4, 35—41; *Mt.* 8, 23—27; *Lc.* 8, 22—25) *wesentlich gleichartig erzählt wird, nur dass Mt. und Lc. den ursprünglichen, mit Mc.* 4, 1 *u.* 36 *gegebenen, Pragmatismus zerstört haben, wobei ersterer sich in seiner Umstellung wahrscheinlich durch den Gleichlaut von Mc.* 1, 32 *und* 4, 35 *leiten liess. Der Nachdruck liegt in dieser Erzählung offenbar auf dem Naturwunder, wie besonders der Schluss zeigt, und hat hierin wie in der Seelenruhe und dem Vertrauen Jesu Analogien an Erzählungen des Alterthums von Alexander, Cäsar, Appollonius von Thyana und Pythagoras, welche auf der Vorstellung basiren, dass der Genius, der Gottheit ähnlich, auch über die Natur gebiete. Diese Vorstellung widerspricht aber dem Wesen Jesu insofern, als er die Verrichtung von Naturwundern ablehnt* (*Mt.* 16, 2 *ff.*) *und seine Errettung in den Willen Gottes stellt* (*Mc.* 14, 35 *f.*), *statt sie durch ein selbstthätiges Wunder herbeizuführen. Dazu kommt, dass Züge der Erzählung alttest. Stellen wie Ps.* 44, 24; 106, 7 *ff.*; 107, 23 *ff.*; *Jon.* 1, 4 *ff. entlehnt sind.* 2) *Die Erzählung von dem Besessenen zu Gadara* (*Mc.* 5, 1—20; *Mt.* 8, 28—34; *Lc.* 8, 26—39), *von Mt. gekürzt, wie denn der Text desselben erst durch Reflexion auf Mc.* 5, 8 *f.*; 11 *ganz verständlich wird, und mit Mc.* 1, 32 *ff., welches er ausliess, combinirt, so dass er von zwei Besessenen redet; von Lc. mit der auch schon Mt. V.* 29 *indicirten Aenderung berichtet, dass die Dämonen bitten, nicht in die Hölle gesandt zu werden* (*vgl. Mt.* 25, 41). *Die Geschichtlichkeit dieser Erzählung, bei der einzelnes an Mc.* 1, 23 *ff. erinnert* (*vgl. Nr.* 6 *krit. Bem.*), *ist weder im Ganzen noch theilweise denkbar. Was Jesus in dem Stadtgebiet von Gadara* (*vgl. für die alleinige Richtigkeit dieser Lesart Keim a. a. O. II S.* 531) *jenseit des Jordans suchte, ist nicht einzusehen, denn über beabsichtigtes Evangelisiren daselbst gibt der Text ebenso wenig eine Andeutung wie über eine Flucht vor seinen Gegnern in dies entlegene Gebiet; das sofortige Erkennen Jesu, seine Anrufung als Sohn Gottes, wobei der Kranke kein Vertrauen, sondern nur Furcht entgegenbringt, so dass es an dem, den geschichtlichen Heilungen characteristischen, ethischen Moment fehlt* (*vgl. S.* 55), *die Zahl der Dämonen, das Hineinfahren derselben in die bei den Juden für unrein gehaltenen Schweine und der dadurch herbeigeführte Sturz der letzteren in den See sind Züge, die ganz der Dichtung und dem Volksglauben angehören; die Verwandtschaft mit Mc.* 1, 23 *ff., wo das*

„wir" im Munde des Besessenen auch schon auf eine Mehrheit von Dämonen gedeutet werden konnte, aber lässt vermuthen, dass beide Relationen Variationen einer und derselben Erzählung sind, die in Folge ihres mythischen Characters an keine bestimmte Localität gebunden war und deren Tendenz die ist, die bewusste Ohnmacht der Dämonen gegenüber dem Messias Jesus zu zeigen (vgl. Mc. 3, 11, wo eine dritte Form der Erzählung vorliegt). In der vorliegenden Variation des Themas nun ist der Besessene wahrscheinlich Repräsentant der von wilder Rohheit beherrschten palästinensischen Heiden (daher die Vielheit der Dämonen); dem nach Jesu Tode in Palästina auch unter den Heiden vordringenden Christenthum müssen die Dämonen weichen und werden in die Schweine, die Sinnbilder heidnischer Unreinheit, verbannt, um mit diesen vernichtet zu werden, die von der Besessenheit Befreiten aber nehmen Vernunft und Sittlichkeit an; doch nur ein Theil der Heiden bekehrt sich, die übrigen lehnen das Christenthum (die Anwesenheit Jesu bei ihnen: V. 17) aus Furcht vor materiellem Schaden ab; die Bekehrten aber erhalten die Aufgabe, statt auszuwandern (V. 18) unter den Ihrigen die Barmherzigkeit Gottes (das Evangelium) zu verkünden. Dass nun grade Gadara zum Schauplatz der Geschichte auserlesen wurde, geschah wohl deshalb, weil die daselbst blühenden rohen heidnischen Culte (des Heracles und der Astarte), die dortigen Grabhöhlenbewohner und die Ueppigkeit der Bevölkerung Anknüpfungspunkte boten (vgl. Keim II S. 531 ff.; Schürer S. 383). 3) Die Auferweckung der Tochter des Iaïrus. Der ursprüngliche Text findet sich auch hier bei Mc. (5, 21—24; 35—43), wie die Verwandlung der Todtkranken in eine bereits Gestorbene (Mt. 9, 18; Lc. 8, 42) und die Uebereinstimmung von Mc. und Lc. gegen Mt., der demnach gekürzt und ausserdem das Stück in einen andern Zusammenhang versetzt hat, zeigt. Gegen die Geschichtlichkeit dieser Erzählung spricht die Unmöglichkeit der Erweckung einer wirklich Gestorbenen (als solche bezeichnet sie ja auch Jesus V. 39 selbst, da der Schlaf hier nur Sinnbild des nicht dauernden Todes ist: vgl. Joh. 11, 4 u. 11), im Falle der Annahme von Scheintod aber der Mangel jeder psychischen und ethischen Basis für die Erweckung, das Fehlen irgend eines characteristischen Wortes Jesu in der Erzählung und die gleiche Anlehnung an die Todtenerweckungen des Elias und Elisa wie in der Geschichte von dem Jüngling zu Nain (vgl. Nr. 12 krit. Bem.), so dass diese als das männliche Gegenbild der vorliegenden betrachtet werden kann. Der Schlüssel zum Ver-

ständniss der Erzählung liegt aber in der Aufforderung Jesu an den Synagogenvorsteher, sich nicht zu fürchten, sondern zu glauben, in seiner Bemerkung, dass das Mädchen nicht todt sei, sondern nur (für eine Zeit) schlafe und in der Beseitigung der Totenklage, und sie versinnbildlicht daher den Gedanken, dass Jesus, Leben und Auferstehung schaffend, die antike Todesfurcht und Todesklage überwunden habe (vgl. Joh. 11, 25 f.). — Die Erzählung von dem blutflüssigen Weibe nun findet sich in ihrer ursprünglichsten Form bei Mc. Bei Mt. weiss es Jesus schon von vorn herein, weshalb das Weib an sein Gewand gegriffen, sowie dass die Heilung eingetreten (Mt. 9, 22), daher bei ihm ein Wunder der Allwissenheit statuirt werden muss; dass er gekürzt hat, zeigt der Text des Lc. (8, 43—48), der im Wesentlichen mit Mc. übereinstimmt; die Schlussformel V. 22 aber weist sehr deutlich auf Ueberarbeitung hin (vgl. 8, 13; 15, 28; 17, 18). Aber auch Lc. hat insofern geändert, als er eine Reflexion des Evangelisten (Mc. 5, 30) Jesu in den Mund gelegt (V. 46) und an der originelleren Darstellung von A gekürzt und gefeilt hat. Gleichwohl ist auch aus dem Texte des Mc. einiges auszuscheiden, was offenbar nicht zur Substanz der Erzählung gehört, nämlich 1) die zwölf Krankheitsjahre, welche wie die achtzehn Jahre der gekrümmten Frau (Lc. 13, 11) wohl nur ein die Heilung steigernder traditioneller Zusatz sind, und die Krankheitsgeschichte in V. 26, welche wahrscheinlich derselben Tendenz entsprungen ist, 2) die Bemerkung des Evangelisten über die von Jesu ausgegangene Kraft in V. 30, welche, schon von I Mt. beseitigt, der Heilung ohne Grund einen magischen Character verleiht und jedenfalls nur subjective Reflexion des Evangelisten ist, 3) das wohl nur proleptische, aber störende Femininum in V. 32, und die Schlussworte in V. 34, welche sich, wie Mt. und Lc. zeigen, in A nicht fanden und aus V. 29 wiederholt sind. Nach Ausscheidung dieser Elemente aus der Erzählung, die mit V. 21 an Nr. 16 gut anschliesst (sofern letztere die neue Ansammlung von Leuten am See ebenso gut erklärt wie die wohl nur zu diesem Zwecke geschehene Einschiebung in die Geschichte von Iairus) und bei der sich weder eine symbolische Bedeutung noch eine Entlehnung aus dem alten Test. nachweisen lässt, darf dieselbe durchaus auf Glaubwürdigkeit Anspruch machen (vgl. Erl. a). Man vergleiche, um sich in dieser Beziehung den Unterschied zwischen Geschichte und volksmässiger Tradition oder Fiction zu vergegenwärtigen, Mc. 6, 56; Apg. 5, 15 f.; 19, 12.

Erläuterungen. a) Der Blutfluss ist mitunter die Folge

krankhafter Reizung der sensibeln Nerven, der Hysterie im weiteren Sinne, einer Krankheit, deren Ursprung mehr psychischer als physischer Natur ist und auf die daher auch psychische Einwirkungen mit Erfolg stattfinden können (vgl. Wunderlich, Handbuch der Pathologie und Therapie 1852 ff. III, 1 S. 376). Die Frau hat so Grosses von der Wirksamkeit und insbesondere den Heilungen Jesu vernommen, dass sie die, auch durch den Volksglauben (vgl. Apg. 5, 15; 19, 12) des Alterthums gestützte, Zuversicht hegt, es werde die blosse Berührung eines so mit göttlichen Kräften ausgerüsteten Mannes genügen, sie, die aus Scham oder um ihrer rituellen Unreinheit willen Jesus nicht direct angehen mochte, zu heilen. Nachdem sie an sein Gewand gegriffen, fühlt sie, dass die Blutung aufhört, und eine Empfindung neuer Kraft und neuen Lebensmuthes kommt über sie und verleiht ihr das zuversichtliche Bewusstsein, geheilt zu sein. Analogien zu diesem psychologischen Vorgang sind nicht selten. — **b**) Das Weib fürchtet von Jesu hart angegangen oder gestraft zu werden, weil die Berührung einer Blutflüssigen nach dem Gesetz (vgl. Lev. 15, 25 ff.) unrein machte. Jesus aber versichert sie seines väterlichen Wohlwollens, weist sie hin auf die Kraft eines von Zuversicht erfüllten Gemüthes als den eigentlichen Grund ihrer Heilung und wünscht ihr eine glückliche Zukunft. εἰς εἰρήνην, Uebersetzung des hebräischen Glückwunsches le schalom (vgl. 1 Sam. 1, 17; 2 Sam. 15, 9), heisst wörtlich: zum künftigen Heile.

18. Jesus in der Synagoge zu Nazareth.

1. Und Jesus verliess Kapernaum und kam in seine Vater- Mc. 6, 1–4.
stadt, seine Jünger aber folgten ihm. 2. Als es nun Sabbat geworden, begann er in der Synagoge zu lehren. Viele aber, die ihn anhörten, erstaunten und sprachen: Woher hat der das, was ist es für eine Weisheit, die diesem verliehen worden, und wie geschehen so grosse Kraftthaten durch seine Hände? 3. Ist dieser nicht der Handwerker, der Sohn der Maria und der Bruder des Jacobus, des Joses, des Judas und Simon, und wohnen nicht seine Schwestern hier bei uns? Und sie wurden an ihm irre[a]**). 4. Jesus aber sprach zu ihnen: Ein Prophet ist nur missachtet in seiner eignen Heimat und in seiner Familie! 6. Und über ihren Unglauben** Mc. 6, 6.
staunend, *verliess er Nazareth*, zog rings umher durch die Flecken und lehrte, 1t. begleitet von den Zwölfen 2t. und Lc. 8, 1 f.

einigen Frauen, worunter Maria aus Magdala, Johanna, die Frau Chusas', eines Verwalters des Herodes, und Susanna, die ihnen aushalfen mit ihrer Habe[b]).

Kritische Bem. Dem obigen Texte des Marcus ist parallel Mt. 13, 54—58 *und Lc.* 4, 16—30; *denn dass die Erzählung des letztern nicht einen früheren ähnlichen Vorgang in Nazareth betrifft, geht aus Lc. V.* 22—24 *hervor. Den ursprünglichen Text aus A nun hat auch hier Marcus bewahrt. Mt. nahm Anstoss daran, dass Jesus Handwerker gewesen sein sollte und übertrug dieses Prädicat daher auf seinen Vater, den er der Vollständigkeit wegen, aber gegen Mc.* 3, 31 (*Mt.* 12, 46), *hinzufügte, kürzte den Schluss und brachte die Erzählung durch Versetzung von Mc.* 4, 35—5, 43 *in einen andern Zusammenhang. Viel weiter ist Lc. gegangen. Nicht nur hat er die Scene an die Spitze der Wirksamkeit Jesu gerückt, damit er gleich in seiner Heimat (V.* 16) *ein Programm derselben gebe, was dann freilich V.* 23 *zu einer unpragmatischen Anticipation führt, sondern er hat auch den Inhalt der Rede Jesu in der Synagoge angegeben, dagegen aber seine Geschwister übergangen, und schliesst mit einem grossen Wunder seiner Rettung. Jene Rede ist nun offenbar ein Product von Lc., denn sie lässt Jesum hier bereits offen als den Messias auftreten (V.* 18 *u.* 23), *was gegen die Geschichte verstösst, und ihn den Uebergang des Evangeliums zu den Heiden in der Gegenwart verkünden, was den spätern Standpunkt des Verfassers verräth und der* πατρίς *den Doppelsinn von Vaterstadt und Vaterland verleiht. Sie kommt jedenfalls auf Rechnung von I Lc., während das Uebrige von II Lc. herrühren mag. Aus dem Texte des Mc. haben wir das mit* ἐν τῇ οἰκίᾳ *tautologische* ἐν τοῖς συγγενέσιν *in V.* 4, *was wohl nur ein Glossem ist, so wie V.* 5, *welcher in der Reflexion auf die Wunder Jesu wie in der unlogischen Clausel am Schlusse die Weise der spätern Zeit verräth, der die Wunder mehr und mehr als die Hauptsache erschienen, ausgemerzt. Am Schlusse aber haben wir eine werthvolle Notiz aus Lc., welche wahrscheinlich der Grundlage nach aus C herstammt und die sich hier ungezwungen (vgl. Lc.* 8, 1 *mit Mc.* 6, 1 *u.* 6 *f.) anschliesst, angefügt, jedoch mit Uebergehung dessen, was darin der übertreibenden und wundersüchtigen Tradition angehört.*

Erläuterungen. **a**) Von Kapernaum nach Nazareth ist eine Tagereise. Jesus trat wohl deshalb erst so spät in Nazareth auf, weil er durch den Ruf von seiner bisherigen Wirksamkeit erst das Vorurtheil gegen seine Person überwinden wollte, was ihm freilich

dennoch nicht gelang. Wahrscheinlich dachte er auch bei dieser Gelegenheit das Zerwürfniss mit seiner Familie (vgl. Nr. 15) beizulegen. Die in der Synagoge anwesenden Nazarener erstaunten zwar zum Theil über Jesu Beredsamkeit, aber es macht sich dann sogleich bei ihnen jene kleinliche Denkweise geltend, die es nicht begreifen kann, dass dieser frühere Handwerker, dieser Sprössling eines ihnen bekannten Hauses, dessen übrige Mitglieder Leute ihres Schlages waren, ein Prophet sein solle, der mehr religiöses Verständniss besitze als sie und Aufsehen durch seine (anderwärts) verrichteten Kraftthaten (Thaten aussergewöhnlicher Kraft) d. h. durch seine Heilungen mache. Dieser Gedanke unterdrückt sogleich in ihnen den von seiner Rede empfangenen grossen Eindruck, erweckt in ihnen den Verdacht, getäuscht zu sein, und macht sie daher irre an seiner Person. Es geht aber hieraus hervor, dass Jesus sein Handwerk als Lebensberuf, nicht aber, wie viele Schriftgelehrten, nebenher zur Gewinnung der Existenzmittel (vgl. Schürer S. 443) betrieben, dass er keine gelehrte Ausbildung empfangen und während seines Aufenthaltes in Nazareth auf seine Mitbürger keinen ausserordentlichen Eindruck gemacht hatte. Wahrscheinlich hatte er, abgestossen durch seine verständnisslose Umgebung, langsam in sich reifend und zeitweise zagend, seinen geistigen Inhalt in sich verschlossen, bis die Wirksamkeit des Täufers ihn zur That trieb (vgl. Nr. 4 Erl. b u. c). τέκτων, dem hebr. charasch entsprechend, heisst nicht speciell der Zimmermann, sondern auch der Metall- und Steinarbeiter, daher es dahin gestellt bleiben muss, welche dieser Arbeiten Jesus betrieb. Dass Joseph hier so wenig wie in Nr. 15 genannt wird, erklärt sich am natürlichsten daraus, dass derselbe damals bereits tot war. Ueber die Verwandten Jesu und Maria insbesondere vgl. Nr. 15 Erl. Von seinen Schwestern ist gar nichts Specielles bekannt, ebenso nichts von den beiden Brüdern: Judas, welcher nicht der wirkliche Verfasser des nach ihm benannten Briefes (vgl. Juda V. 1), und Joses, welcher Name nur eine andere Form von Joseph ist (daher auch die Lesart in den Texten schwankt). Zu einer grossen Bedeutung dagegen ist Jacobus gelangt. Nach den authentischen Notizen des Apostels Paulus wurde auch er einer Erscheinung des Auferstandenen gewürdigt (1 Cor. 15, 7), nahm er schon im Jahre 39 die Stellung eines Apostels ein (Gal. 1, 19 vgl. 1 Cor. 15, 7), galt er 14 Jahre später neben Johannes und Petrus als eine Säule der christlichen Urgemeinde, vor der selbst

der letztere sich beugte (Gal. 2, 9 u. 12), vertrat er das strenge Judenchristenthum, welches die sociale Sonderung von Juden- und Heidenchristen aufrecht erhalten wollte (Gal. 1, 12), ohne jedoch wie die Fanatiker dieser Partei den Heidenchristen die Beobachtung des Gesetzes aufladen zu wollen, wie er denn den Paulus mit als Heidenapostel anerkannte (Gal. 2, 9 f.), und trieb er, begleitet von seiner Frau, umherreisend Mission (unter den Juden; 1 Cor. 9, 5). Seine Aufnahme unter die Judenapostel erklärt sich am einfachsten daraus, dass er nach dem Tode des älteren Jacobus (im J. 44, vgl. Nr. 5 Erl. d) dessen Stelle unter den Zwölfen einnahm (in Gal. 1, 19 wäre dann der Aposteltitel proleptisch zu fassen). Seine judenchristliche Richtung muss er auch später bewahrt haben, da Paulus ihn nicht von seinem allgemeinen Urtheil über die Urapostel ausnimmt (vgl. S. 18 f.). Ueber sein muthmassliches Martyrium vgl. S. 5. Zu einem Vertreter der Freiheit der Heidenchristen hat ihn erst die Apostelgeschichte gemacht (vgl. Apg. 15, 13 ff., wozu allerdings 21, 17 ff. nicht wohl stimmt). Ebenso ungeschichtlich sind aber auch die Nachrichten des Hegesippus (Euseb. Kircheng. II, 23) über ihn, welche ihn, ganz entgegengesetzt, zum essenischen Judenchristen stempeln. Der nach Jacobus benannte Brief ist nicht sein Werk, sondern dasjenige eines spätern Polemikers gegen den Paulinismus. — **b**) Jesus erkennt den Grund der Missachtung seiner Mitbürger und spricht ihn in Form eines Erfahrungssatzes aus, der zwar nicht immer, aber vielfach Gültigkeit hat. Gleichwohl musste er staunen über ihre Unempfänglichkeit, wenn er sie verglich mit den Erfolgen, die er anderswo gehabt hatte. Maria aus Magdala, einem Orte am Westufer des Genezareth, 1½ Stunden von Tiberias (jetzt el Medschdel), eine treue Anhängerin Jesu, die ihm bis unter das Kreuz folgte (Mc. 15, 41), auch unter den Frauen genannt, welche die Grabstätte Jesu besahen, die Einbalsamirung der Leiche besorgen wollten, die Kunde der Auferstehung von einem Engel empfingen und sie den Jüngern mittheilten (Mc. 15, 47 — 16, 8), nach Joh. sogar diejenige, welche den Auferstandenen zuerst schaute, wozu sich schon ein Ansatz bei Mt. findet (Joh. 20, 11 ff. vgl. Mt. 28, 9 f.), Angaben, die sich auch nach Abzug des mythischen Elements mit 1 Cor. 15, 5 ff. nicht vereinbaren lassen. In der kirchlichen Sage und Kunst ist die Magdalenerin durch falsche Identificirung mit der Sünderin (Nr. 13) zum Symbol der Busse geworden. Johanna, die Frau eines (jüdischen) Verwalters des Herodes Antipas, kommt nur bei Lc. und

hier auch noch 24, 10 unter den Frauen vor, welche Jesu nach Jerusalem gefolgt waren. Susanne ist nur an der obigen Stelle erwähnt. Diese Frauen liessen es sich also angelegen sein, auf ihre Kosten für die äusseren Bedürfnisse Jesu und seiner Jünger zu sorgen. Der Umstand, dass Jesus hier wie anderwärts auch mit Frauen verkehrt, sie unterrichtet, sich ihrer annimmt und daher ihre besondere Anhänglichkeit erfährt, ist von grosser Bedeutung. Die Stellung des Weibes war im Alterthum im Allgemeinen eine gedrückte. Der Mangel an sittlicher Werthschätzung des Menschen, die vorwiegende Richtung auf das politische Leben, die Polygamie wie die leichte Löslichkeit der Ehe liessen sie zu keiner geachteten socialen Stellung kommen. Auch bei den Hebräern war es nur theilweise anders, wie die Thatsachen zeigen, dass bei ihnen die Töchter von der Beerbung ausgeschlossen waren, dass Ehescheidung nur dem Manne gestattet wurde, dass die Frauen keine Opfer darbringen konnten, an den Passahmahlzeiten nicht theilzunehmen brauchten und im Tempel abgesondert wurden. Nicht wenig trug hierzu die hebräische Vorstellung bei, dass gewisse körperliche Vorgänge verunreinigten. Fälle von Erhebung des Weibes zu höherer Stellung in der Gesellschaft sind im Alterthum nur Ausnahmen, die keine Aenderung im allgemeinen Bewusstsein bekunden; die emancipirten Frauen der römischen Kaiserzeit aber, wie analoge Erscheinungen in der griechischen Geschichte, sind Zeichen des sittlichen Verfalles. Vgl. Leckys Sittengesch. II S. 225 ff. Dass nun Jesus auch Frauen in seine Umgebung zog und sie an seinen Belehrungen theilnehmen liess, was sicherlich kein hebräischer Schriftgelehrter that, war nicht allein eine Consequenz seines Princips, seiner ethischen Betrachtungsweise des Menschen, sondern geschah auch wohl grade mit der Intention, den Bann, unter dem das weibliche Geschlecht stand, zu durchbrechen (vgl. seinen Ausspruch über die Ehescheidung in Nr. 38). Die Consequenzen seines Verfahrens zeigen sich daher auch bald in der Theilnahme der Frauen am christlichen Gemeindeleben und in der zunehmenden Erscheinung hervorragender Frauen, wodurch von nun ab das weibliche Geschlecht einen wirksamen Antheil an der Entwicklung des Menschengeschlechts bekommt (vgl. Lecky a. a. O. S. 262 ff.).

19. Aussendung und Rückkehr der Zwölfe.

Mc. 6, 7 f. 7[t]. Darauf versammelte Jesus die Zwölfe um sich und sandte sie je zwei und zwei aus, *um das Evangelium zu verkünden. Und er sprach zu ihnen*: 8. Nehmet nichts mit auf den Weg ausser einem Stabe, kein Brod, keine Tasche,
Mt. 10, 10. kein Geld im Gürtel, 10[t]. denn der Arbeiter ist seiner Nah-
Mc. 6, 9 f. rung werth; 9. reiset nur mit untergebundenen Sandalen und ziehet nicht zwei Unterkleider an! 10. Wo ihr aber in ein Haus einkehrt, so bleibet dort, bis ihr den Ort verlasst!
Lc. 10, 5 f. 5. Beim Eintritte aber sprecht zuerst: Heil diesem Hause! 6. Wenn nun darin ein Sohn des Heiles wohnt, so wird euer „Heil" auf ihm ruhen; wenn aber nicht, so wird es zu euch
Mc. 6, 11. zurückkehren. 11. Wenn aber ein Ort euch nicht aufnimmt und man euch dort nicht anhört, so verlasst ihn und schüttelt ihnen zum Zeugniss den Staub unter euern Füssen ab;
Mt. 7, 6. 6. denn ihr sollt das Geschmeide nicht den Hunden geben noch die Perlen den Schweinen vorwerfen, damit sie dieselben unter ihre Füsse treten und, sich wendend, euch zerfleischen. 5[t]. Begebt euch nicht auf den Weg zu den Heiden
Mt. 10, 5–7. und kehrt in keine samaritische Stadt ein, 6. gehet vielmehr zu den verirrten Schafen des Hauses Israel 7. und verkündigt:
Lc. 9, 6. Gekommen ist das Königthum Gottes! 6[t]. Da zogen die Apostel aus und durchwanderten Dorf für Dorf[a]).
Mc. 6, 30. 30. Und *nach einiger Zeit* fanden sie sich wieder bei Jesu ein und berichteten ihm alles, was sie gethan und ge-
Lc. 10, 17–21. lehrt hatten. 17[t]. Und sie sprachen: Sogar die Dämonen sind uns unterthan kraft deines Namens! 18. Er aber sprach zu ihnen: Ich sah den Satan wie einen Blitz vom Himmel fallen. 19. Siehe, ich habe euch die Kraft gegeben, auf Schlangen und Scorpionen zu treten und über alle Gewalt des Feindes zu siegen, und nichts kann diese euch anhaben. 20. Doch darüber freuet euch nicht, dass die Dämonen euch unterthan sind, freuet euch vielmehr, dass euere Namen im Himmel eingezeichnet sind! 21[t]. Zu derselben Stunde frohlockte Jesus und sprach: Ich preise dich Vater, Herr des Himmels und der Erde, dass du *deine Geheimnisse* den Weisen und Klugen verborgen, den Einfältigen aber sie enthüllt hast.
Mt. 11, 27. Ja, Vater, ich preise dich, dass solches geschah. 27[t]. Alles

hast du mir anvertraut und niemand durchschaut dich ausser dein Sohn und wem dein Sohn dich offenbaren will! 37. Und Mt. 9, 37 f.
zu seinen Jüngern sprach er: Die Erndte ist gross, aber wenige sind der Arbeiter. 38. So bittet den Herrn der Ernte, dass er *mehr* Arbeiter aussende zu seiner Ernte![b]).

Kritische Bem. Behufs kritischer Sonderung der bezüglichen Stellen aus den Evangelien constatiren wir zunächst folgende Beobachtungen: 1) *Die Anrede Jesu an die ausziehenden Zwölfe Mc.* 6, 7—13 *findet sich bei Mt. und Lc. ganz wieder* (*Mt.* 10, 1; 9—11; 14; *Lc.* 9, 1; 3—5) *und zwar so, dass angenommen werden muss, Mc. bilde die Grundlage ihrer Darstellung, denn dafür spricht die Anticipation der Krankenheilungen aus Mc. V.* 13 *in Lc.* 1 *und Mt.* 1, *die Verdeutlichung des* χαλκὸν *bei beiden* (*Mt.* 10; *Lc.* 3) *und des* ἀλλὰ ὑποδεδ. σανδάλια, *eines missverständlichen Anakoluths, in Mt.* 10, *die Verwandlung von* αἴρωσιν *bei Mc.* 8 *in* κτήσησθε *Mt.* 9, *welche aus etwas Gelegentlichem eine allgemeine Regel macht, und der Erlaubniss, Wanderstäbe mitzunehmen, in ein Verbot derselben Mt.* 10 *Lc.* 3, *was auf Uebertreibung von I Mt. beruht.* 2) *Mit dem Texte des Mc. hat Mt. Elemente verbunden, welche theils aus B stammen* (*Mt.* 12 *f.*; 15 *f.*; 24—38), *wie die Parallelen bei Lc. zeigen* (10, 5; 12; 3; 6, 40; 12, 2—9; 51—53, 14, 26 *f.*, *vgl. auch Mt.* 11, 24), *theils aus Partien von A entlehnt sind* (*Mt.* 10, 17—22 = *Mc.* 13, 9—13; *Mt.* 10, 39 = *Mc.* 8, 35), *theils ihm eigenthümlich und mit Ausnahme von* 10, 5 *f.*, *welches wohl aus B herstammt, wahrscheinlich eigne Composition sind* (*Mt.* 10, 23; 40—42 *vgl. Lc.* 10, 16 *und die Glosse Mc.* 9, 41). *Von diesen Einschiebseln können nur Mt.* 10, 5—8; 12 *f.*; 15 *f. hier in Betracht kommen, die übrigen sind von vorn herein auszuscheiden, weil sie mit der ungeschichtlichen Tendenz zusammenhängen, eine allgemeine Weiherede für die Apostel zu geben, wie der Umstand, dass Mt. erst hier* (*V.* 2—4) *ein Apostelverzeichniss bringt, und der Inhalt, der zudem durch den Hinweis auf Verfolgungen der Apostel für diese Zeit der Geschichte Jesu nicht passt, beweisen.* 3) *Ein Theil der Aussprüche aus der Aussendungsrede für die Zwölfe findet sich bei Lc. in derjenigen für die* 70 *Jünger, welche Jesus nach ihm bald nachher bei seinem Eintritt in Judäa* (9, 57) *aussendet* (10, 1—16) *wieder, und zwar aus Mc. fast alles* (*Lc.* 4; 7 *a*; 10 *f.*), *aus Mt. einzelne Sprüche* (2 = *Mt.* 9, 37 *f.*; 3 = *Mt.* 10, 16; 5 *f.* = *Mt.* 12 *f.*; 9 = *Mt.* 7; 12 = *Mt.* 15; 16 = *Mt.* 40); *das übrige hat Mt. anderswo* (*Lc.* 13—15 = *Mt.* 11,

21—24). *Da nun auch sonst gar keine Spur von der Existenz eines weiteren Apostelkreises von 70 vorhanden ist, so ist diese Rede sicherlich eine freie Composition von Lc., der keine historische Realität zukommt, und zwar von I Lc. Zwar ist es nicht wahrscheinlich, dass derselbe hier einen von Jesu eingesetzten Apostolat für die Heiden habe fingiren wollen, denn dazu passt nicht der Widerstand der Samariter Lc. 9, 52 und die Durchreise Jesu auf der Grenze zwischen Samaria und Galiläa* (17, 11)*; auch würde der Evangelist mit einer solchen Fiction gar zu sehr gegen die Geschichte verstossen haben. Allerdings aber scheinen die 70, welche den vom Geiste ergriffenen 70 Volksältesten Num. 11, 16 u. 25 entsprechen, dazu bestimmt zu sein, das von judenchristlicher Seite behauptete Privileg der Zwölfe für die Mission zu widerlegen, auf das Ungenügende desselben durch Einfügung des Wortes von der Nothwendigkeit neuer Arbeiter an dieser Stelle hinzuweisen und die jüdische Aengstlichkeit der Urapostel durch das Gebot, alles ihnen Vorgesetzte (auch das, was „Sünder" in Judäa ihnen boten) zu essen, zu rügen (V. 2 u. 8 vgl. 1 Cor. 10, 27). Als Anknüpfungspunkt diente dem Verfasser dabei der Uebertritt Jesu in ein neues Gebiet für die Verkündigung des Evangeliums. Während nun Lc. bei der Rede an die Zwölfe ausschliesslich A benutzt, gebraucht er bei der an die 70 gleichzeitig das parallele Referat aus B. Zugleich aber nahm er noch ein Stück aus B (Lc. 12—15) auf, welches dort an anderer Stelle gestanden haben muss, da Mt. von demselben in der Instructionsrede nur ein Fragment* (10, 15)*, das übrige aber später* (11, 21 *ff.*) *und zwar hier ohne pragmatischen Zusammenhang bringt. Auch der Schluss, V.* 16*, von Mt. variirt* (*V.* 40 *f.*) *und ebenfalls aus B, steht hier isolirt und, mit Rücksicht auf den ersten Missionsversuch der Apostel, verfrüht.* 4) *Nach der Aussendung der Zwölfe folgt bei Mc. und Lc. eine Aeusserung des Herodes über Jesus* (*Mc.* 6, 14—16*; Lc.* 9, 7—9)*, woran sich dann bei dem ersteren als Episode die Erzählung von der Gefangennahme und Hinrichtung des Täufers knüpft* (*Mc.* 6, 17—29). *Mt. bringt beide Stücke später* (14, 1—12)*, um vorher eine Reihe von Erzählungen aus A und B einzuschieben; Lc. lässt das zweite aus, hat aber seinen Inhalt früher* (3, 19 *f.*) *angedeutet. Der ursprüngliche Text findet sich auch hier bei Mc., wie ein Vergleich von Mt.* 14, 6 *mit Mc.* 6, 21 *f., Mt.* 8 *mit Mc.* 24*, wo Mt. erst Licht durch Mc. empfängt, zeigt. Der Inhalt beider Stücke aber kann auf Geschichtlichkeit keinen Anspruch machen. Sollte auch,*

wofür jedoch nur schwache Gründe vorhanden sind (das Fehlen von Φιλίππου vor τ. ἀδελφοῦ Mt. 14, 3 in einer Handschrift und in Lc. 3, 19, wo es aber mit der Kürze des Referates zusammenhängen kann), Mc. 6, 17 nicht Philippus der Tetrarch, sondern Herodes, der Sohn der Mariamme, der als Privatmann in Rom lebte (Jos. Alt. 17, 1, 2; 18, 5, 4) und nicht den Beinamen Philippus führte, gemeint sein, so liegen doch noch die historischen Irrthümer vor, dass statt der Befürchtung eines Aufstandes, wie Josephus berichtet (Alt. 18, 5, 2 vgl. S. 4 f.), der Hass der Herodias gegen den Täufer wegen seiner Rüge ihrer Verheirathung mit Herodes Antipas als Ursache der Hinrichtung des Johannes genannt wird (Mc. 6, 18 f.), dass H. Antipas nach der Verstossung der Tochter des Aretas und der Verheirathung mit Herodias, womit die schon durch Grenzstreitigkeiten genährte Feindschaft zwischen beiden Fürsten zum offenen Ausbruch kam (Jos. Alt. 18, 5, 1 ff.), sich noch auf der dem Aretas zugehörigen Feste Machärus aufgehalten haben soll (vgl. S. 5), dass Johannes hier nach der Heirath des H. Antipas mit Herodias längere Zeit gefangen gesessen und dann in ihrer Anwesenheit hingerichtet worden sei, was aus demselben Grunde unglaublich ist, zumal da Josephus überhaupt von einer längeren Gefangenschaft des Täufers nichts weiss (Alt. 18, 5, 2 vgl. S. 5), und dass Herodias um diese Zeit noch eine unverheirathete Tochter aus erster Ehe gehabt habe, während doch ihre einzige Tochter, Salome, längst an den Tetrarchen Philippus verheirathet war (Alt. 18, 5, 4). Diese Irrthümer sind um so evidenter, als auch Lc., abgesehen von 3, 19 f., welche Stelle erst von II Lc. herrührt, keine längere Gefangenschaft des Täufers, wie schon der vierte Evangelist 3, 24 gesehen hat, voraussetzt (vgl. Lc. 4, 14 mit Mc. 1, 14; Lc. 7, 18 f. mit Mt. 11, 2), hierin wohl dem Texte von B folgend (vgl. Nr. 4 und 12 krit. Bem.). Die Erzählung gehört also der Sage an, die nicht selten die Geschichte der Charakteristik von Personen und Zuständen dienstbar, und so auch hier den Bussprediger zum kühnen Rüger einer verabscheuten That des Herodes macht. Damit fallen aber auch Mc. V. 6, 14—16, welche die Angabe in V. 20 zur Voraussetzung haben und übrigens nur die originellere Stelle Mc. 8, 28 copiren. 5) An die Rückkehr der 70 knüpft I Lc. Aeusserungen Jesu, welche aus B herrühren müssen, wie V. 21—24 = Mt. 11, 25—27 u. 13, 16 f. zeigen, und welche also ursprünglich ebenfalls zu der Erzählung von der Aussendung der Zwölfe gehörten; doch sind hier vorab V. 23 f. auszuscheiden, da dieselben

ihre natürliche Stelle in Nr. 16 *haben. — Durch die obigen Beobachtungen ist die Grundlage für die Herstellung des Textes von Nr.* 19 *gegeben, dessen Geschichtlichkeit im Allgemeinen durch die Herkunft desselben aus den von einander unabhängigen Quellen A und B und durch die characteristische Art der Aussprüche gedeckt ist; denn was Mt.* 10, 5*b und* 6 *anlangt, so vertreten dieselben keineswegs eine judenchristliche Tendenz, sondern setzen vielmehr die Beschränkung der Zwölfe auf die Judenmission der Geschichte gemäss voraus und sind daher von II Lc., der sie in I Mt. vorfand, ausgemerzt worden, während sie II Mt. arglos stehen liess. Um den Text der Erzählung von Widersprüchen und Unklarheiten zu befreien, bedarf es jedoch noch folgender Veränderungen:* 1) *Wie Jesus selber nicht auf Dämonenaustreibungen und Krankenheilungen ausging, so hat er sicher hierzu auch den Zwölfen keinen Auftrag gegeben und noch viel weniger die Macht dazu übertragen (Mt.* 10, 1), *was auch psychologisch unmöglich ist; zeigt doch auch Lc.* 10, 17, *dass den Jüngern selbst ihre Dämonenaustreibungen ein unerwarteter Erfolg waren. Demgemäss ist der Auftrag Jesu auf die Verkündigung des Evangeliums zu beschränken; die neben den Dämonenaustreibungen genannten Heilungen anderer Kranker aber, unter Anwendung des jüdischen Gebrauches der Oelsalbung (Mc.* 6, 13), *nicht wie jene durch eine Aeusserung Jesu gestützt, gehören der späteren Tradition an.* 2) *Der Ausspruch Jesu, dass er seine Jünger wie Schafe unter die Wölfe sende, ist an dieser Stelle verfrüht, da die Situation noch nicht der Art war, daher Mt.* 10, 16 (*Lc.* 10, 3) *hier zu tilgen ist. Dagegen haben wir den Ausspruch Mt.* 7, 6, *der dort gänzlich ohne Zusammenhang steht, hinter Mc.* 6, 11 *aber eine natürliche Verbindung findet, in den Text eingeschoben, wo aber statt* τὸ ἅγιον, *welcher zu dem parallelen Bilde der Perlen nicht passt und wahrscheinlich durch Verwechslung des aram. qdascha (Schmuck) mit qodascha (Heiliges) in den Text gekommen ist, etwa* τὸ κόσμιον (*Geschmeide*) *zu lesen ist.* 3) *Die Aufforderung Jesu, um Arbeiter in der Ernte d. h. um eine grössere Zahl derselben zu bitten, passt nicht für den Anfang der Erzählung, wo ja Jesus im Begriffe ist, die Zwölfe auszusenden, wohl aber an den Schluss derselben, im Hinblicke auf die Erfolge der Jünger; anderenfalls bliebe auch unklar, wer denn die bisherigen Arbeiter waren.* 4) *Die Aufforderung Jesu, überwegs nicht zu grüssen, wohl um bei der Umständlichkeit des orientalischen Grusses keine Zeit zu verlieren (Lc.* 10, 4 *vgl.* 2 *Kön.* 4, 29), *ist*

ein Zusatz des Lc. und ist ebenso unmotivirt wie zweckwidrig. Ebenso hat das ἐν τ. πνεύματι τ. ἁγίῳ in V. 21 *das Gepräge einer dogmatisirenden Glosse (vgl. Mt.* 11, 25). 5) *In Lc. V.* 21 *erhellt ebenso wenig wie in der Parallele Mt.* 11, 25, *worauf sich die ταῦτα, welche der Vater vor den Klugen und Weisen verborgen hat, beziehen. Bei Mt. würde grammatisch das nächste Object das Gericht über die ungläubigen israelitischen Städte oder das mildere Gericht über Tyrus, Sidon und Sodom sein, allein dies gibt keinen angemessenen Sinn; bei Lc. würde sich ταῦτα grammatisch auf den Sturz des Satans und die Macht der Jünger über die feindlichen Gewalten so wie auf das Aufgezeichnetsein ihrer Namen im Himmel beziehen, allein das Folgende zeigt, dass es sich um den verborgenen Willen des Vaters überhaupt, mit Einschluss jener Momente, handelt und haben wir den Text dem gemäss ergänzt (vgl. Mc.* 4, 11). *Dagegen haben wir in V.* 21 (*vgl. Mt.* 11, 26) *den Schluss „was wohlgefällig vor dir ist" als leeren Zusatz getilgt, da ja selbstverständlich das, was Gott thut, ihm wohlgefällig ist.* 6) *In Mt.* 11, 27 *muss statt der dritten Person die zweite stehen, da es ja noch zu dem Gebete Jesu gehört. Schon Lc. hat den Widerspruch gefühlt und lässt die Worte daher an die Jünger gerichtet sein (V.* 22). *Nicht ursprünglich sind hier aber auch die Worte „niemand kennt den Sohn ausser der Vater", da es sich ja im Contexte nicht um das Wissen Gottes, sondern um dasjenige der Menschen handelt, die Ergänzung aus dem Folgenden: und wem der Vater ihn offenbaren will, aber willkürlich ist. Eine annehmbare Deutung der dunklen Worte ist auch bis jetzt noch niemanden gelungen. Entweder sind dieselben aus einem andern Zusammenhange in Folge des Gleichklangs hierher gezogen worden oder sie sind eine dogmatisirende Glosse von I Mt. Die Lesart ἔγνω statt γινώσκει nach alten Citaten der Stelle ist für den Sinn irrelevant, da das Prärogativ Jesu ja noch fortdauerte.*

Erläuterungen. **a**) Die Aussendung zu je zweien hatte wohl den Zweck, sich beide wechselseitig unterstützen und ergänzen zu lassen. Dabei sollen die Apostel schlicht und volksthümlich auftreten, kein zweites Paar Sandalen bei sich führen, nicht zwei Unterkleider tragen, wie es die höhern Stände zu thun pflegten (vgl. Bibell. III S. 541 f.), und keine Vorräthe mitnehmen, sondern, wie Arbeiter, denen ihre Nahrung von Rechts wegen zukommt (den betreffenden Ausspruch Jesu kennt auch Paulus: 1 Cor. 9, 14), die Gastfreundschaft der Leute in Anspruch nehmen, wodurch sich zu-

gleich die Gelegenheit zu Unterredungen in den Häusern bot; denn einen Auftrag, in den Synagogen aufzutreten, scheint Jesus, wohl um seiner Schwierigkeit willen, damals den Aposteln noch nicht gegeben zu haben. Der Eintrittsgruss der Apostel entspricht der gewöhnlichen hebräischen Begrüssungsformel: schalom lachem (Heil sei euch! vgl. Gen. 40, 23; Richter 19, 20), hat hier aber wohl eine verstärkte Bedeutung, mit Rücksicht darauf, dass das Evangelium verkündigt werden soll (vgl. Joh. 20, 19; 14, 27). Sohn des Heiles heisst derjenige, der an dem Heile Theil hat (vgl. Lc. 20, 36; Joh. 17, 12). Wer an dem Heile, welches die Apostel verkünden, Theil hat, indem er das Evangelium annimmt, für den wird sich der Heilswunsch verwirklichen; wo dies aber nicht der Fall ist, wird es sein, als wäre der Heilsgruss nicht gesprochen, wird er gleichsam zu den Aposteln zurückkehren (vgl. Jes. 45, 23; 55, 11). Damit steht es nicht in Widerspruch, dass diese das Haus nicht wechseln sollen (natürlich, so lange man sie behalten wollte); denn ob kein Sohn des Heiles in dem Hause sei, konnte ja erst die Folge lehren, und das Verbot des Wechselns richtet sich wahrscheinlich gegen die Unstetigkeit und das rasche Aufgeben der Leute. Das Abschütteln des Staubes ist jüdisches Zeichen der Verachtung und soll wohl ursprünglich so viel sagen als: Durch den Verkehr mit euch sind wir verunreinigt und entledigen uns hiermit dieser Unreinigkeit. Die Verachtung gilt hier der Verweigerung der Gastfreundschaft und der Weigerung, sie auch nur anzuhören. Hunde und Schweine sind Bilder unreiner d. h. gemeiner Menschen (vgl. Jes. 66, 3; Pred. 9, 4; Lev. 11, 7; Spr. 11, 22), Geschmeide und Perlen Bilder des Evangeliums. Solche Menschen werden, gleich den Hunden und Schweinen, wenn diesen etwas Kostbares, aber nicht zum Frasse Geeignetes, vorgeworfen wird, sich, weil sie darin keine Befriedigung für ihre Leidenschaften finden, ergrimmt über ihre Täuschung, gegen die Apostel wenden und sie misshandeln. Menschen also, die ihnen Gastfreundschaft und Gehör weigern, sollen sie nicht das Evangelium nahe zu bringen suchen und sich so ein unnützes Martyrium zuziehen. Das Verbot zu Samaritern und Heiden zu gehen, was nahe lag, da die Aussendung in der Umgegend von Nazareth (vgl. Nr. 18), also unfern der Grenze von Samarien und Phönizien, stattfand, ausserdem auch Heiden zerstreut in Galiläa wohnten (vgl. Nr. 4 Erl. a), entspricht der Bestimmung der Zwölfe bloss für Israel (vgl. Nr. 11 Erl. c). Auch die Samariter

waren vorwiegend heidnischen Ursprungs (2 Kön. 17, 24 ff.) und standen, obwohl sie den Mosaismus angenommen, in keiner Verbindung mit der israelitischen Theokratie, sondern waren geschworene Feinde derselben (vgl. Schürer S. 373 f.). Zu den verirrten Schafen, den moralisch in der Irre gehenden Israeliten, vgl. Jer. 50, 6. Gekommen ist das Königreich Gottes: Es ist derselbe Ruf, den Jesus beim Beginn seiner Wirksamkeit erhoben hatte (vgl. Nr. 4). — b) Kraft deines Namens: Der Name Jesus hatte durch seine, die Gemüther erhebende und befreiende, Wirksamkeit und insbesondere durch seine erfolgreiche Behandlung von Kranken eine solche Auctorität bekommen, dass dessen Aussprechen seitens seiner Abgesandten, indem es in den Gemüthsleidenden eine Fülle belebender und kräftigender Vorstellungen und Gefühle weckte, schon Heilungen von sogenannten Dämonischen bewirkte. Der Satan ist hier als Oberhaupt der Dämonen gemeint (vgl. Nr. 14 Erl. c u. d). Nach älterer hebräischer Vorstellung im Dienste Jahves stehender Widersacher und Verkläger der Menschen bei ihm (Hiob 1 f.; Sach. 3, 1 ff.; 1 Chr. 21, 1) sowie Vollstrecker seines Zornes (Ri. 9, 23; 1 Sam. 16, 14; 2 Kön. 19, 35), wird er später mehr und mehr zum Gott widerstrebenden Haupte der in der Welt wirkenden bösen Mächte, bei Jesus insbesondere der Beherrscher der als Dämonen personificirten psychisch-nervösen Krankheiten (vgl. auch Lc. 13, 16), woneben aber auch die ältere Vorstellung wieder auftritt (Mc. 8, 33 vgl. Lc. 22, 31; Henoch 53, 3; 56, 1; 62, 11; 2 Cor. 12, 7). Dagegen ist die Vorstellung vom Satan als Urheber und Wecker der Sünde und als Widersacher Gottes (statt der Menschen bei Gott) vorzugsweise von Paulus und dem Verfasser der johannischen Schriften ausgebildet worden (2 Cor. 11, 3; 1 Thess. 3, 5; 2 Cor. 4, 4; Joh. 8, 44; 1 Joh. 3, 8 ff.; Joh. 12, 31). Die spätern Vorstellungen vom Teufel aber sind unter starker Einwirkung des Heidenthums, insbesondere des germanischen, entstanden und haben daher den ursprünglichen Character des Mythus und seine ethische Bedeutung grösstentheils verwischt. Der obige Ausspruch Jesu ist eine kühne dichterische Einkleidung der Erwartung, welche er auf die Mission der Apostel gesetzt hatte. Er sah im Geiste die Macht des Satans, der sich gleichsam bis zum Himmel erhoben hatte (Bild erlangter grosser Gewalt und Ansehens, vgl. Jes. 14, 12; Lc. 10, 15), durch die Wirkung des Evangeliums gestürzt. Schlange und Scorpion (ein giftiges, krebsförmiges, stechendes Insect) sind Bilder der dem Men-

schen feindlichen und ihn peinigenden Mächte (Deut. 8, 15; Jes. 14, 29; Apk. 9, 3 ff.); sie sollen von ihnen mit Füssen getreten (wie man auf den besiegten Krieger die Füsse setzte) d. h. überwältigt werden. Der Feind ist der Satan. Doch über die Gewalt, welche die Apostel über die Dämonen erlangt haben, sollen sie sich minder freuen, als über die Stellung, welche sie als Sendboten des Evangeliums bei Gott erlangt haben, der sie gewissermassen in das Buch seiner Auserwählten eingezeichnet hat (vgl. Phil. 4, 3; Ex. 32, 32; Ps. 69, 29). In triumphirender Freude über den Erfolg der Apostel spricht dann Jesus dem Vater seinen Dank aus, dass er seine verborgenen Rathschlüsse, insbesondere den Sturz der feindlichen Gewalten durch das Evangelium, den von falscher Weisheit Erfüllten, den Schriftgelehrten, verborgen, den Einfältigen d. h. den unverzerrten, kindlichen, schlichten Gemüthern, seinen Jüngern, aber enthüllt habe. Der Grund des Dankes aber ist der, dass dadurch die Einfalt zu ihrem Rechte kommt und die göttlichen Geheimnisse nicht verfälscht und in den Dienst hierarchischer Zwecke herabgezogen werden (vgl. 1 Cor. 1, 24 ff.). Alles hast du mir anvertraut: d. h. alle deine Geheimnisse hast du mir mitgetheilt, was natürlich nicht absolut, sondern nach Massgabe des Zusammenhanges zu verstehen ist. Jesus allein durchschaute (ἐπιγινώσκειν ist ein eingehendes, vollständiges γενώσκειν, vgl. 1 Cor. 13, 12) das Wesen und Wirken Gottes als des Vaters, weil er ursprünglich allein in dem ethischen Sohnesverhältnisse zu Gott stand, da seine Jünger erst unter seiner Einwirkung in dieses Verhältniss traten (vgl. Nr. 11 Erl. e). Der Satz, mit dem vorhergehenden dadurch zusammenhängend, dass Jesus ja der Vermittler der Enthüllung an die Einfältigen und an diese allein ist, ist Ausdruck des gerechten Selbstgefühls, von Gott solcher Stellung zu ihm und zu den Menschen gewürdigt zu sein. Ernte: Vgl. Nr. 16 Erl. c u. d. Mehr Arbeiter: Jesus hat die Zwölfe keineswegs als ein privilegirtes Collegium betrachtet, sondern sie sind nur die ersten Apostel des Evangeliums unter den Israeliten (vgl. Lc. 9, 60 und Nr. 11 Erl. c); im Hinblick auf die gefundene Empfänglichkeit für das Evangelium erscheint ihm ihre Zahl nicht mehr ausreichend.

20. Jesus vertheidigt seine Jünger gegen den Vorwurf der Verletzung der Reinigkeitsvorschriften.

***Als aber Jesus nach Kapernaum zurückgekehrt war*,**
Mc. 7, 1 f. **1. fanden sich bei ihm die Pharisäer und einige Schrift-**

gelehrte aus Jerusalem ein[a]). 2. Und da sie gesehen hatten, dass einige seiner Schüler ihre Mahlzeit hielten, ohne sich die Hände gewaschen zu haben, 5. fragten sie ihn: Warum richten sich deine Schüler nicht nach der Ueberlieferung der Alten, sondern essen mit unreinen Händen?[b]) 6. Er aber sprach zu ihnen: Treffend hat Jesaias von euch Heuchlern geweissagt: „Dieses Volk verehret mich mit den Lippen, aber ihr Herz ist weit von mir entfernt; 7. erfolglos dienen sie mir, da sie Menschensatzungen als Lehren vortragen". 8. Gottes Gebot bei Seite setzend, haltet ihr die Ueberlieferung der Menschen. 9. Ja hübsch entkräftet ihr das Gebot Gottes, um eure Ueberlieferung zu beobachten![c]) 10. So hat Moses gesagt: „Ehre deinen Vater und deine Mutter" und „wer Vater oder Mutter schmäht, soll den Tod erleiden!" 11. Ihr aber sprecht: Wenn jemand zu seinem Vater oder zu seiner Mutter sagt: „An den Tempel sei geschenkt, was dir von mir zu Gute kommen könnte", *so ist er nicht gebunden an jenes Gebot*, 12. und ihr erlaubt ihm dann nicht mehr, etwas für seinen Vater oder seine Mutter zu thun, 13. das Wort Gottes entkräftigend durch eure Satzungen. Aehnlich aber macht ihr es vielfach[d]). 14. Und er rief die Leute zusammen und sprach zu ihnen: Höret mir zu und fasset es auf: 15. Nichts, was von aussen in den Menschen hinein gelangt, kann ihn unrein machen; aber was aus dem Menschen heraus kommt, das ists, was ihn unrein macht![e]) Mc. 7, 5—15.

12. Darauf traten seine Jünger herzu und sprachen zu ihm: Sahst du, dass die Pharisäer, als sie den Ausspruch hörten, entrüstet waren? 14. Er aber sprach: Lasst sie laufen! Blinde Blindenführer sind sie; wenn aber ein Blinder einen Blinden leitet, so fallen sie beide in die Grube. 22. Des Leibes Leuchte ist das Auge. Wenn daher dein Auge gesund ist, so wird dein ganzer Leib von Licht umgeben sein; 23. wenn aber dein Auge krank ist, so wird dein ganzer Leib von Finsterniss umhüllt sein. Wenn nun aber dein inneres Licht verfinstert ist, in welch einer Finsterniss befindest du dich dann![f]) Mt. 15, 12; 14. Mt. 6, 22 f.

Kritische Bem. Dem obigen Abschnitte gehen im Evangelientexte folgende, von uns ausgeschiedene Erzählungen voran: 1) *Die Speisung der Fünftausend* (*Mc.* 6, 30—44 = *Mt.* 14, 13—21;

Lc. 9, 10—17), *von welcher die Speisung der Viertausend* (*Mc.* 8, 1—9 = *Mt.* 15, 29—38) *ein blosses Duplicat ist, wie schon die Uebereinstimmung im Wortlaute, aber auch Mc.* 8, 4 *zeigt, daher Lc. und Joh.* (6, 1—13) *sich mit Einer Erzählung begnügten, obgleich der letztere notorisch* (*vgl. Mt.* 15, 29 *mit Joh.* 6, 3) *beide Referate kannte. Mt. wie Lc. haben hier den Text aus A überarbeitet, wie bei beiden schon der Eingang, wo Mt. ein anderes und jedenfalls unhistorisches Motiv* (*vgl. Lc.* 13, 31—33) *für die Fahrt in die Wüste, die Furcht vor Herodes statt das Ruhebedürfniss der Jünger, angibt, wo Lc. aber durch die Auslassung von Mc.* 6, 45—8, 26 *veranlasst, Mc.* 6, 45 *und* 8, 22 (*Bethsaida*) *anticipirt, ausserdem aber auch Mt. V.* 14, *wo Mc.* 6, 34 *zum zweiten Male* (*vgl. Mt.* 9, 36) *benutzt wird, die Steigerung des Wunders* (*Mt.* 14, 21; 15, 38) *und die wiederholte Kürzung des Textes zeigen. Die Speisungsgeschichte, deren Geschichtlichkeit ein absolutes Wunder fordern würde, ist der symbolische Ausdruck für die reichliche Mittheilung des Evangeliums an das nach religiöser Nahrung schmachtende, sich selbst überlassene Volk* (*vgl. für die Wüste als Bild der Verlassenheit Jer.* 2, 6; *Ps.* 106, 4 *ff., für den Hunger als Symbol des Verlangens Mt.* 5, 6, *für die Speise als Sinnbild geistiger Mittheilung Mc.* 7, 27 *f.*), *wie denn auch der Evangelist diese Symbolik selber andeutet* (*Mc.* 6, 34; *in dem Duplicate Mc.* 8, 2 *ist diese Andeutung verschwunden, wogegen sie bei Joh.* 6, 25; 48 *ff. weiter ausgeführt wird*). *Als Vorbild diente bei der Formation der Erzählung die Speisung von hundert Prophetenschülern mit zwanzig Gerstenbroden* (2 *Kön.* 4, 42 *ff. vgl. Joh.* 6, 9 *u.* 11). 2) *Das Wandeln Jesu auf dem See* (*Mc.* 6, 45—52), *bei Mt.* (14, 22—33) *durch die Erzählung von dem zaghaften Versuche des Petrus, ihm zu folgen, erweitert, bei Lc. wahrscheinlich mit Rücksicht auf das bereits vorangegangene Seewunder* (8, 22 *ff.*) *ausgelassen, von Joh.* (6, 16—21) *unter Benutzung beider Vorgänger und Steigerung des Wunders* (*vgl. V.* 21) *erzählt. Der Text aus A ist bei Mc. erhalten, wie jene Erweiterung, der Zusatz V.* 32 *und die Abwandlungen im Ausdruck bei Mt. beweisen; nur scheint V.* 52 (*vgl.* 4, 13; 8, 16—21; 9, 16, 10 *u.* 32) *ein Zusatz des paulinisch gesinnten Mc. zu sein* (*vgl. S.* 49), *dazu bestimmt, das Verständniss der Zwölfe herabzusetzen, was aber der Aeusserung Jesu Mc.* 4. 11 *widerspricht. Die Erzählung erinnert und zwar auch in einzelnen Zügen* (*vgl. Mc.* 4, 35; 37; 39) *an das frühere Seewunder und ist daher gleich jenem zu beurtheilen* (*vgl.*

Nr. 17 *krit. Bem.*). *Hingegen als Geschichte betrachtet, fordert sie das dreifache Wunder, dass Jesus in dunkler Nacht vom Ufer aus die mitten auf dem See mit den Wellen kämpfenden Jünger erblickt, dass er über die erregten Wasser des Sees wandelt und dass seine Anwesenheit im Schiffe den Sturm stillt. Analog ist der antike Mythus von dem Wandeln des Herakles auf dem Meere* (*vgl. Bibellex. III. S.* 17). *Der Zweck der Erzählung ist jedenfalls der, Jesus gleich andern Helden der Vorzeit als Herrscher auch über die Natur und daher als den Beschirmer der Seinigen gegen die feindlichen Gewalten darzustellen. Diesem Mythus aus A fügte dann I Mt. einen Zug hinzu, der eine Characteristik der Sinnesweise des Petrus geben soll, welcher zwischen muthigem Vertrauen und Zaghaftigkeit schwankte.* 3) *Die Wunder in der Landschaft Genezareth* (*Mc.* 6, 53—56), *von Mt.* (14, 34—36) *gekürzt, von Lc. ebenfalls ausgelassen, eine jener summarischen Heilungsberichte, die wir schon oben als ungeschichtlich ausschieden* (*vgl. Nr.* 6 *u.* 10 *krit. Bem.*) *und von denen die vorliegende aussieht wie eine Verallgemeinerung von Nr.* 17, *nur dass hier V.* 56 *bereits eine ganz mechanische Vorstellung von den Heilungen Jesu Platz gegriffen hat. — In der obigen Erzählung nun hat Mt. den Text aus A überarbeitet, wie aus der Verwandlung der* (*an dem Orte wohnenden*) *Pharisäer und einiger Schriftgelehrten aus Jerusalem* (*Mc.* 7, 1) *in Pharisäer und Schriftgelehrten aus Jerusalem* (*Mt.* 15, 1), *woraus sich eine falsche Vorstellung von beiden ergibt* (*vgl. Nr.* 6 *Erl. c*), *aus Auslassungen, welche nur als Kürzungen begreiflich sind* (*vgl. Mc. V.* 2; 5; 8 *f.*; 13 = *Mt. V.* 2 *f.*) *und aus der unrichtigen, weil nur die böse Rede berücksichtigenden, Deutung* (*vgl. Mc. V.* 21 *f.*; *Mt. V.* 19) *von Mc.* 15 *in Mt.* 11 *hervorgeht; dagegen hat Mc. für heidenchristliche Leser die Erläuterung V.* 3 *f. hinzugefügt, die daher bei Mt. fehlt; bei Lc. aber ist die Pericope ganz ausgefallen, jedenfalls weil II Lc. ihr antijudaistischer Character nicht zusagte. Eine werthvolle Erweiterung gab Mt. in V.* 12—14 *aus B* (*vgl. Lc.* 6, 39), *welches demnach ebenfalls ein Referat über den Auftritt hatte, wozu wohl auch Mt.* 6, 22 *f. gehörte, welches dort isolirt steht, hier dagegen einen passenden Context findet. Mit dem so gewonnenen Material haben wir folgende Veränderungen vorgenommen:* 1) *Ausgelassen wurde Mc. V.* 3 *f. aus dem obigen Grunde, ferner Mt.* 15, 13, *welches des logischen Zusammenhanges mit dem Folgenden entbehrt und daher ursprünglich einem andern Contexte angehörte, und endlich die Deutung von Mc. V.* 15 *in*

V. 17—23, *welche ebenso unecht ist wie die Deutungen zu Nr.* 16, *mit denen sie den Widerspruch mit Mc.* 4, 11 (*vgl. auch oben Mc. V.* 14) *und die Neigung zum Specialisiren* (*V.* 19) *theilt.* 2) *Zugesetzt wurde im Eingang die Notiz, welche die Scene nach Kapernaum setzt, denn dass sie dahin gehört, geht aus Mc. V.* 17 *hervor, wo εἰς τὸν οἶκον sich nur auf das Haus Jesu beziehen kann; ausserdem wurde die Aposiopese in Mc. V.* 11 *ergänzt.*

Erläuterungen. **a**) Schriftgelehrte aus Jerusalem: Vgl. Nr. 14 Erl. c. — **b**) Das Waschen der Hände vor der Mahlzeit hatte den Zweck, die Speisen, welche mit den blossen Händen zum Munde geführt wurden, vor Verunreinigung zu bewahren. Diese Verunreinigung trat nach traditioneller jüdischer Vorstellung z. B. dann ein, wenn die Hände vorher in Berührung mit einem Leichnam, einem Aussätzigen, einer Blutflüssigen oder mit Dingen, die ihrerseits von diesen berührt worden, gekommen waren. Da man nun nicht wissen konnte, ob dies nicht zufällig geschehen, so schritt die rituelle Aengstlichkeit zu Waschungen vor Tische fort. Die Grundlage zu diesem Verfahren fanden sich schon im Gesetze, welches nicht allein gewisse Dinge und Zustände, die Gegenstand des Abscheus, des Ekels oder der Scham waren, als relativ widergöttlich und daher den Contact mit denselben als entweihend d. h. als die Beziehung zu der Gottheit störend betrachtete, sondern auch rituelle Reinigungen und insbesondere auch Waschungen für den Fall der Verunreinigung vorschrieb; aber erst die Pharisäer bildeten die Vorstellung von der Reinheit und Unreinheit in minutiöser und casuistischer Weise aus, wie denn die Mischna nicht weniger als zwölf Tractate über diesen Gegenstand enthält. Analogien zu den Reinigkeitsvorschriften der Hebräer finden sich bei den meisten orientalischen Völkern, aber auch bei Griechen und Römern, doch ohne die minutiöse Ausbildung des spätern Judenthums. Vgl. im Allgemeinen Bibellex. V S. 65 ff., für das spätere Judenthum Schürer, neut. Zeitg. S. 491 ff. Ueber die Ueberlieferung der Alten vgl. Nr. 2 Erl. a; Nr. 11 Erl. g. — **c**) Jesus wendet auf seine Gegner eine Stelle aus Jesaias (29, 13) an, welche den religiösen Formalismus, Gebete und Lobpreisungen ohne religiöse Gesinnung, willkürlich von den Priestern erfundene Ceremonien (Menschensatzungen) statt Erfüllung des göttlichen Willens, rügt, dieselbe nach rabbinischer Weise, zu welcher sich jedoch auch Analogien bei den Griechen finden (vgl. Plut. sympos. 9, 1), als eine Vorausverkündigung des

Pharisäismus betrachtend; denn wie es vordem die Israeliten machten, so machen es jetzt die Pharisäer, an die Stelle der Ethik setzen sie den Ritus. Da sie es nun, namentlich aus den Propheten, besser wissen können, so bezeichnet Jesus dieses Verfahren als Heuchelei. — **d**) Jesus gibt nun ein Beispiel dieses Verfahrens. Das Gebot der Ehrfurcht gegen die Eltern (Ex. 20, 12; 21, 17), dessen Beobachtung seiner allgemeinen Tendenz nach sich auch in der Unterstützung mittelloser Eltern zu bewähren hatte, ordneten die pharisäischen Schriftgelehrten einem Opfergelübde an den Tempel unter, so dass dieses jenes entkräftete, wodurch dann die Lieblosigkeit gegen die Eltern als religiöse Pflicht erschien. Ein Gebot, gethane Gelübde zu erfüllen, kannte zwar auch das Gesetz (vgl. Nr. 11 Erl. l), aber rituelle Gelübde über sittliche Pflichten su setzen, war ein von den Schriftgelehrten erfundenes Gebot. Dass aber wirklich darnach verfahren wurde, ergibt sich aus dem tract. Nedarim 5, 6; 9, 1; Jos. gegen Ap. 1, 22. Aehnliche Erscheinungen finden sich vielfach in der Religionsgeschichte, insbesondere auch in der Geschichte des Katholicismus. Vgl. im Uebrigen noch Mt. 23, 23—26. — **e**) Jesus ruft das Volk herbei und, sie aufmerksam machend auf die Bedeutsamkeit dessen, was er sagen will, wirft er eine Wahrheit unter dasselbe, welche, wenn sie die Gemüther ergriff, nicht allein den Pharisäismus, sondern auch den Mosaismus und das antike Religionswesen überhaupt angriff, sofern in ihnen allen mehr oder weniger der Begriff der rituellen Unreinheit eine bedeutende Stelle einnahm; denn wenn auch dem Zusammenhange gemäss der Ausspruch zunächst nur die Vorstellung von unreinen Speisen beseitigt, so involvirt doch der zweite Theil desselben die Aufhebung der Vorstellung von der rituellen Unreinheit überhaupt, und an ihre Stelle tritt ein ausschliesslich ethischer Begriff von der Sünde, als der von dem Herzen aus sich nach aussen in Wort und That offenbarenden bösen Gesinnung. Unrein macht: Eigentlich „unrein machen kann“ (gemäss dem ersten Satzgliede). — **f**) Der letzte Ausspruch hatte um so mehr den Zorn der Pharisäer hervorgerufen, als er an das von ihnen geleitete Volk gerichtet war. Jesus aber hat es aufgegeben, sie zur Einsicht zu bringen, weil sie für die Erkenntniss der sittlichen Wahrheit unzugänglich oder geistig blind seien, was dem Vorwurf der Heuchelei Mc. 7, 6 nur scheinbar widerspricht, da Heuchelei und Verblendung in einander überzugehen pflegen (vgl. auch Mt. 23, 14; 17; 26). Die Grube ist Bild des Verderbens,

worein sie sich selbst und das von ihnen missgeleitete Volk bringen. Das Folgende gibt dann den Grund an, weshalb die geistige Blindheit verderbenbringend sein müsse. Schon das Auge des Leibes, das dem Menschen als Leuchte diene, versetze denselben, wenn es krank sei, in Finsterniss, so dass er die Richtung nicht finden könne; wie viel grösser sei die Finsterniss und damit die Gefahr des Verderbens, wenn das innere Licht (die innere Leuchte), die ethische Erkenntniss des Herzens (welches nach hebräischer Vorstellung auch Organ des Erkennens, insbesondere des sittlichen ist, (vgl. Jes. 51, 7; Jer. 31, 33), fehle, da sie ja das sittliche Verhalten des Menschen normire (vgl. Ps. 119, 105; Spr. 6, 23). Uebrigens ist das Bild nur verständlich unter Berücksichtigung der antiken Vorstellung vom Sehen, wonach das Licht vom Auge ausstrahlt, da letzteres nur dieser Vorstellung gemäss als dem Menschen den Weg weisendes Licht oder als Leuchte bezeichnet werden kann.

21. Jesus und eine Kananäerin.

Mc. 7, 24—26. **24. Darauf machte sich Jesus auf und ging in das Gebiet von Tyrus, und als er in ein Haus eingetreten war, wollte er, dass niemand es erfahre, konnte aber nicht verborgen bleiben. 25t. Vielmehr hatte eine kananäische Frau, deren Töchterchen von einem Dämon besessen war, sogleich von ihm vernommen, trat ein 26t. und bat ihn, dass er den**
Mt. 15, 23; 25 f. **Dämon von ihrer Tochter austriebe[a]). 23t. Er aber erwiederte ihr kein Wort. 25. Sie aber fiel ihm zu Füssen und sprach: Herr, hilf mir! 26. Er aber antwortete: Es ist nicht recht, das Brod der Kinder zu nehmen und es den Hündchen vor-**
Mc. 7, 28 f. **zuwerfen. 28. Sie aber entgegnete ihm: Gewiss, Herr; denn auch die Hündchen unter dem Tische essen von den Brocken der Kinder. 29t. Da sprach er zu ihr: Um dieses Wortes willen *geschehe dir, wie du willst![b]) Und da sie hin-**
Mt. 11, 21–24. **gingen in ihr Haus, sprach er*: 21. Wehe dir Chorazin, wehe dir Bethsaida! denn wenn in Tyrus und Sidon die Thaten der Kraft geschehen wären, welche in euch geschahen, längst hätten sie sich in Sack und Asche bekehrt. 22. Doch ich sage euch: Tyrus und Sidon wird es leidlicher ergehen am Tage des Gerichts als euch. 23. Und du, Kapernaum, bist du nicht bis zum Himmel erhöht worden? Aber bis in den Hades wirst du herabgestürzt werden; denn wenn in Sodom**

die Thaten der Kraft geschehen wären, welche in dir geschahen, so stände es heute noch! 24. Doch ich sage euch: Dem Lande der Sodomer wird es leidlicher ergehen am Tage des Gerichts als dir. *Und alsbald heilte er ihre Tochter*.

Kritische Bem. Der Text aus A, den II Lc. ganz ausgemerzt hat (dass er ihn kannte, scheint aus Lc. 16, 21 *hervorzugehen), weil er seiner judenchristlichen Tendenz widerstrebte, ist weder bei Mc., noch bei Mt. in seiner ursprünglichen Form erhalten, sondern muss aus beiden hergestellt werden. Mc. hat statt des für heidenchristliche Leser schwerer verständlichen Χαναναία (Mt.* 15, 22) *die den Zusammenhang störende Bemerkung Mc.* 7, 26*a eingefügt, das anfängliche Schweigen Jesu Mt.* 23*a als für Heidenchristen anstössig entfernt, ferner Mt.* 25*b ausgelassen, den Fussfall voranstellend, wodurch die schöne Steigerung des Bittens zerstört wird, und die mildernden Worte „lass erst die Kinder gesättigt werden" eingefügt (V.* 27*a), was zu dem Folgenden (V.* 27*b vgl.* 28) *nicht passt, da hier die Vorstellung obwaltet, dass die Heiden überhaupt von den Wohlthaten der persönlichen Wirksamkeit Jesu, um die es sich hier ja allein handeln kann, ausgeschlossen seien. Dagegen hat II Mt. die Scene ins Freie verlegt, um Jesus nicht in ein heidnisches Haus eintreten zu lassen (V.* 22), *lässt die Frau ihn als den Sohn Davids d. h. als den Messias anreden, was nach unsern bisherigen Beobachtungen nicht historisch sein kann, motivirt den Bruch des Schweigens von Seiten Jesu durch die Aufforderung der Jünger, die Frau wegzuschicken (V.* 23), *was mindestens überflüssig ist, legt Jesu die Mt.* 10, 5 *nachgebildeten, aber nunmehr nicht auf die Zwölfe, sondern auf sich selbst bezogenen Worte V.* 24 *in den Mund, welche Mc. V.* 27*b Nachdruck geben sollen, alterirt in V.* 27 *den Sinn von Mc. V.* 28, *indem er, ebenfalls mit judenchristlicher Tendenz, den Heiden nicht einen Antheil, sondern nur den Abfall von den Wohlthaten des Christenthums zuspricht, und gibt den Schlusssätzen von A (Mc. V.* 29 *f.) eine andere, ihm geläufigere Form (vgl. Mt.* 8, 10 *u.* 13; 9, 22; 17, 18). — *Gleichwohl trägt auch in dem hergestellten Text von A der Schluss insofern nicht historischen Character, als hier eine Heilung aus der Form und somit ein magisches und nicht psychologisch vermitteltes Wunder statuirt wird, welches um so mehr als spätere Zuthat betrachtet werden darf, als die Bitte der Frau Mc.* 7, 26 *an eine solche Heilung nicht denkt und zu der Annahme einer Fernheilung die Scheu der Ueberlieferung mit beigetragen haben*

mag, Jesus in einem heidnischen Hause thätig sein zu lassen (vgl. Mt. 8, 8). Abgesehen davon aber darf der Erzählung die Geschichtlichkeit nicht abgesprochen werden, da dieselbe einen starken Halt an originellen Aussprüchen Jesu hat und seiner Denkweise durchaus angemessen ist; denn das ethische Element fehlt hier keineswegs, vielmehr verräth die sinnige Gegenantwort der Frau ihre Ehrfurcht vor der hebräischen Religion, so dass vermuthet werden kann, sie sei eine Proselytin gewesen (über jüdische Ansiedlungen in Phönizien vgl. Schürer S. 620 f.). — Mit der obigen Erzählung haben wir Mt. 11, 21—24, welches, wie Lc. 10, 12—15 zeigt, aus B herstammt, verbunden, da diese Stelle nur hier einen passenden Context hat, während sie dort nicht haltbar ist (vgl. Nr. 19 krit. Bem.).

Erläuterungen. **a**) Jesus zieht sich in heidnisches Gebiet zurück, um nach der scharfen Zurechtweisung der Pharisäer in Nr. 20 ihren Nachstellungen zu entgehen. Von Kapernaum aus war die Grenze gegen das tyrische Gebiet in 5—6 Stunden zu erreichen. Dass man dort Jesus kannte, kann bei dem Verkehre, welcher zwischen Galiläa und Phönizien stattfand, und nach seiner Aufsehen machenden Wirksamkeit in ersterem nicht auffallen. Kanaanäer ist althebräische Bezeichnung für Phönizier (vgl. Gen. 10, 19; Obadja 20). — **b**) Jesus gibt ihr keine Antwort, weil er nicht beabsichtigt, dort irgend eine Wirksamkeit auszuüben und daher auch Erörterungen darüber vermeiden will. Herr ist ehrfurchtsvolle Anrede (Mt. 13, 27; Lc. 13, 8; 14, 22). Das Brod der Kinder ist hier in dem Sinne des den Kindern zukommenden Bedarfs (vgl. zu dieser allgemeinen Bedeutung von ἄρτος = hebr. lechem 1 Kön. 5, 2; Kl. 5, 9; Koh. 11, 1) zu nehmen und ist daher Bild der für Israel bestimmten Wohlthaten Jesu; die Kinder sind die Israeliten, gemäss der alttest. Vorstellung der israelitischen Theokratie als des Hauses (der Familie) Gottes (vgl. Nr. 11 Erl. e); die Hündchen (Haushündchen, vgl. V. 28) sind Bezeichnung der Heiden und zwar, sofern sie im Hause sind, der der Theokratie sich anschliessenden Heiden (Proselyten, vgl. die krit. Bem.), welche dadurch als dem Range nach unter den Israeliten, den Mitgliedern des Bundesvolkes, stehend characterisirt werden, vielleicht mit gleichzeitiger, aber alles Gehässige entfernenden, Anspielung auf die jüdische Bezeichnung der Heiden als Hunde (unreine Menschen, vgl. Nr. 19 Erl. a), obgleich dieselbe für die Zeit Jesu nicht nachweisbar ist. Jesus spricht es also hier aus, dass seine persönliche Wirksamkeit sich bloss auf

das alte Bundesvolk beziehe, was ja seinen Grund in der Stellung hatte, welche Israel in der Religionsgeschichte einnahm, wodurch es der natürliche Boden für die Begründung der neuen Theokratie war und den ersten Anspruch auf die Wohlthaten des Christenthums hatte, daher er die Verkündigung des Evangeliums unter den Heiden in die Zukunft setzt (Mc. 14, 9), wie denn ja auch schon die Propheten die Erwartung eines zukünftigen Zutrittes der Heiden zu der Gottesherrschaft gehegt hatten. Er hatte aber in seinem abweisenden Worte an die Frau nicht an die Consequenz gedacht, die in dem von ihm gebrauchten Vergleiche der Heiden mit Haushündchen lag und diese rückt ihm die Frau vor, indem sie erwiedert: Gewiss ist es recht, das Brod der Kinder den Hündchen vorzuwerfen, da ja auch die Hündchen ihren Antheil am dem Brode der Kinder des Hauses zu bekommen pflegen (bei den Brocken ist nicht an Abfall zu denken, da in Palästina das kuchenförmige Brod gebrochen wurde, vgl. Bibell. I S. 348). Durch die sinnige und ihre religiöse Empfänglichkeit bekundende Entgegnung der Frau lässt sich Jesus überwinden und macht eine Ausnahme von seiner Beschränkung auf Israel, womit er also in einem einzelnen Falle anticipirt, was in der Zukunft allgemein eintreten sollte. — **c**) Jesus, auf das Beispiel des Glaubens unter den Heiden, was ihm in der Kananäerin entgegengetreten war und auf die religiösen Wirkungen reflectirend, welche demgemäss eine fortgesetzte Thätigkeit unter den Heiden Palästinas, im Gegensatz zu ihren geringen Wirkungen in einigen jüdischen Orten Galiläas, haben würde, kündigt letztern wegen ihrer Verstocktheit ein strengeres Gericht Gottes an, als Tyrus, Sidon und Sodom, welche wegen ihrer Ueppigkeit und Sittenlosigkeit bekannt waren erfahren würden (Jes. 23; Jer. 23, 14). Das Anziehen eines Sackkleides und das sich in die Asche Setzen ist Zeichen der Selbsterniedrigung, hier in Folge der eingetretenen Reue (vgl. Nr. 1 Erl. d; Hiob 2, 8; Ez. 27, 30). Chorazin: Galiläische Stadt in der Landschaft Genesar, nahe bei Kapernaum (vgl. Bibell. I S. 519 f.). Bethsaida: Nicht Bethsaida Julias östlich vom Jordan kann hier gemeint sein, da Jesus es neben Chorazin und Kapernaum nennt, sondern ein Bethsaida (Fischhausen) in Genesar (vgl. Mc. 6, 45 mit 53), welches Joh. 12, 21, zur Unterscheidung von dem andern, Bethsaida in Galiläa genannt wird. Ueber die Thätigkeit Jesu in beiden Orten ist nichts Authentisches überliefert (vgl. Mc. 6, 56; 8, 22 ff.). Bei den Thaten der Kraft ist an psychische Heilungen zu denken

(vgl. S. 55). Die Annahme Jesu, dass dieselben Bekehrungen unter den Heiden zur Folge gehabt haben würden, hat ihren Grund nicht allein in dem religiösen Character dieser Heilungen (vgl. ebend.), sondern auch in dem wundersüchtigen Wesen der damaligen Religiösität (vgl. Leckys Sitteng. I S. 316 ff.), sofern letztere durch die Kraftthaten Jesu einen Antrieb zur Aufnahme des Evangeliums empfing. Der Tag des Gerichts ist die Zeit der nach prophetischer Vorstellung der Vollendung der Theokratie vorangehenden, von Gott oder dem Messias zu vollziehenden, Ausscheidung der Ungerechten, bei welcher nach V. 24 auch die durch die Katastrophe in Sodom (vgl. Jes. 1, 9; Jer. 49, 18; Gen. 19, 25) bereits vorläufig gerichteten Sodomiten (vgl. die analoge Vorstellung bei Henoch 21 f.; 67) ihr endgültiges Urtheil empfangen (vgl. Nr. 3 Erl. c und Nr. 22 Erl. c). Leidlicher wird dies Gericht für sie sein, sofern ihrer weniger verdammt werden, weil sie unter andern Verhältnissen sich bekehrt haben würden. Diese wie die ähnliche Stelle in Nr. 22 ist ein Beweis für den ethisch freien Standpunkt Jesu, welcher kein Geburtsprivilegium der Israeliten anerkennt und die Menschen nach dem beurtheilt, was sie unter den obwaltenden Verhältnissen sein konnten. Bis zum Himmel erhöht d. h. zu sehr hoher Stellung gelangt, ist Kapernaum dadurch, dass Jesus es zu seinem Wohnorte und zum Mittelpunkte seiner Wirksamkeit erkoren hat. Das Herabgestürztwerden zum Hades (bis zur Unterwelt d. h. bis in die Erde) ist Bild der tiefsten Erniedrigung durch verurtheilendes Gericht. Beide Bilder stammen aus Jes. 14, 13—15.

22. Jesus weist die Forderung von Zeichen zu seiner Beglaubigung zurück.

Mc. 7, 31. **31. Und da Jesus das Gebiet von Tyrus verliess, durch Sidon und das Gebiet der Dekapolis ziehend, gelangte er**
Mc. 8, 10 f. **wieder an den galiläischen See, 10. und fuhr mit seinen Schülern hinüber in die Gegend von Dalmanutha. 11. Da kamen die Pharisäer heraus, fingen an mit ihm zu streiten und verlangten von ihm ein Zeichen vom Himmel, um ihn**
Mt. 16, 2—4. **auf die Probe zu stellen[a]). 2. Er aber entgegnete ihnen: Abends sprecht ihr: Es gibt schönes Wetter, denn der Himmel ist feuerroth, 3. und Morgens: Es gibt heute stürmische Witterung, denn der Himmel ist trübroth. Das Aussehen des Himmels versteht ihr zu beurtheilen, nicht aber die Zeichen**

der Zeit? 4[t]. Eine böse und abgefallene Menschenart verlangt ein Zeichen *vom Himmel*, aber es wird ihr keines zu Theil werden[b]). 41. Männer aus Ninive werden im Gerichte auftreten mit dieser Menschenart und werden sie verdammen, weil sie auf die Verkündigung des Jonas hin sich bekehrten, und sehet, mehr als Jonas ist hier! 42. Die Königin aus dem Süden wird auftreten im Gerichte mit dieser Menschenart und wird sie verdammen, weil sie vom Saume der Erde herkam, um die Weisheit Salomos zu hören, und sehet, mehr als Salomo ist hier! 13. Und er liess sie stehen, stieg wieder ein und setzte über ans andere Ufer[c]). Mt. 12, 41 f. Mc. 8, 13.

Kritische Bem. In die obige Pericope sind bei Mc. und Mt. mehrere Erzählungen eingeflochten, welche keinen Anspruch auf Geschichtlichkeit machen können, nämlich 1) *bei Mc. die Heilung eines Taubstummen in der Dekapolis* (7, 32—37). *Abgesehen von der Unmöglichkeit, einen organischen Fehler wie diesen durch psychische Einwirkung zu heilen, finden wir hier nicht bloss die im Alterthum öfter vorkommende magische Anwendung des Speichels* (*vgl. Plin. hist. n.* 28, 2, 4; *Prop.* 4, 7, 37), *die doch ganz dem Aberglauben angehört, sondern die Erzählung verräth auch ihren ursprünglich symbolischen Character durch die Anlehnung an Jes.* 35, 5, *wo dieses Gebrechen ebenfalls geistig zu fassen ist. Dem zu Nr.* 12 *Bemerkten* (*Erl. b*) *gemäss haben wir in der Taubheit ein Sinnbild geistiger Unempfänglichkeit, in der Stummheit aber ein Bild der mangelnden Anbetung und Lobpreisung Gottes* (*vgl. Lc.* 1, 64) *zu erkennen, und zwar ist dabei, der vorwiegend heidnischen Bevölkerung in der Dekapolis gemäss* (*vgl. Schürer S.* 383), *an Heiden zu denken, daher die Erzählung in der Zeit der zunehmenden Heidenmission entstanden sein muss.* 2) *Bei Mt. ein summarischer Heilungsbericht* (15, 30 *f.*), *welcher wegen der Anklänge an Mc.* 7, 31—33 *als eine Verallgemeinerung und Steigerung der Relation des letztern angesehen werden muss.* 3) *Bei beiden die Speisung der Viertausend* (*Mc.* 8, 1—9; *Mt.* 15, 32—38), *deren mythischer Character schon oben* (*Nr.* 20 *krit. Bem.*) *nachgewiesen wurde. — Die obige Pericope findet sich in den Evangelien nicht weniger als in fünf verschiedenen Formen, nämlich Mc.* 8, 10—13; *Mt.* 12, 38—42 *und* 16, 1—4; *Lc.* 11, 16; 29—32 *und* 12, 54—56; *denn dass hier nicht verschiedene Begebenheiten vorliegen, zeigt die Verwandtschaft der Relationen unter einander und die Analogie von Nr.* 14 (*vgl. die krit. Bem.*

dazu). *Wie dort, so ist auch hier die doppelte Relation dadurch entstanden, dass die Erzählung sich gleichzeitig in A und B fand. I Mt. verfuhr nun so, dass er einen Theil von B* (*Mt.* 12, 41 *f.*) *mit seiner ersten, einen andern Theil* (16, 2 *f.*) *mit seiner zweiten Relation, beidesmal von A* (*Mc.* 8, 10—13) *ausgehend, verband, um auf diese Weise die Möglichkeit einer doppelten Begebenheit zu wahren. II Lc. folgte ihm hierin nach, gleichzeitig den Text von I Mt. überarbeitend* (*Deutung des Jonaszeichens* 11, 30; *Auslassung des Pragmatismus, Abwandlung des Wortes über die Wetterzeichen:* 12, 54—56, *wodurch die Analogie zu dem geforderten Himmelszeichen verdunkelt wird*), *wie denn auch II Mt. eine apokryphe Deutung des Jonaszeichens* (12, 40) *einschob. Auf Grund dieser Beobachtungen ist der Text der Pericope herzustellen, wobei im einzelnen noch Folgendes zu bemerken ist:* 1) *Die Zeichenforderer sind nach dem ursprünglichen Texte* (*Mc.* 8, 11) *die Pharisäer, wozu erst Mt. die Schriftgelehrten und Sadducäer hinzugefügt hat* (12, 38; 16, 1), *während Lc. nach seiner verallgemeinernden Weise das Volk dazu macht* (11, 16; *vgl.* 12, 54). 2) *Der Ort der Disputation ist nach A* 8, 10 *Dalmanutha, wofür Mt. das bekanntere Magadam setzte* (15, 39, *vgl. Erl. a*), *wogegen er in der ersten Relation gleich Lc. mit dem ursprünglichen Zusammenhange auch die Oertlichkeit verwischte.* 3) *Die Worte „ausser das Zeichen des Jonas" sind ein Zusatz von I Mt. zu dem aus B ergänzten Texte von A* (*Mc.* 8, 12), *der wahrscheinlich nach Mt.* 12, 41 *gebildet ist, seine Unechtheit aber durch die Unklarheit des Begriffes, der in den Texten nicht weniger als drei verschiedene Deutungen fordert* (*Mt.* 12, 39 *ist das Jonaszeichen d. h. das Characteristicum des Jonas sein dreitägiger Aufenthalt im Leibe des Fisches,* 16, 4 *seine Verkündigung des bevorstehenden Untergangs, Lc.* 11, 29 *f. ist Jonas selber ein Zeichen, nämlich des drohenden Gerichts*), *und durch seine Incongruenz mit dem geforderten beglaubigenden Himmelszeichen wie mit den Zeichen der Zeit erweist.* 4) *In Mt.* 16, 4 (*Mc.* 8, 12) *ist aus dem Vorhergehenden das Zeichen als Zeichen vom Himmel zu verdeutlichen, da Jesus nicht gesagt haben kann, dass ihnen überhaupt kein Zeichen seiner Beglaubigung zu Theil werden würde.*

Erläuterungen. **a**) Durch Sidon: Wahrscheinlich ist das Gebiet von Sidon gemeint (vgl. Lc. 4, 26). Dekapolis (Zehnstadt): das Gebiet von zehn conföderirten Städten im Nordosten von Palästina mit vorwiegend heidnischer Bevölkerung und eigner Ver-

fassung unter unmittelbarer römischer Oberherrschaft, deren nördlichste Damascus war. Dalmanutha: Wahrscheinlich identisch mit Magdala (Magadan), welches Mt. 15, 29 statt seiner genannt wird; denn wie Magdala seinen Namen „Thurm" vermuthlich einem alten Thurme verdankt, so bedeutet Dalmanutha „zerbrochene Pforte" (vgl. über Magdala Nr. 18 Erl. b). Jesus ist nicht in die Stadt eingekehrt, sondern hält sich in deren Umgebung auf; aber die Pharisäer haben von seiner Anwesenheit gehört und kommen nun zu ihm heraus. Sie verlangen von ihm, dass er zur Beglaubigung seiner in Wort und That beanspruchten prophetischen Sendung (an seine Messianische Sendung ist hier nicht zu denken, vgl. Mc. 8, 27 ff.) eine wunderbare Kundgebung von Seiten Gottes (des Himmels) bewirke, wie solche in den Prophetensagen erzählt wurden (vgl. 1 Kön. 17, 24; 2 Kön. 1, 9 ff.). Von dem, was er in dieser Beziehung vermöge, sollte es abhängig sein, ob sie ihn als Propheten anerkännten oder nicht, ein Beweis, wie äusserlich und phantastisch ihr Offenbarungsbegriff war. — **b**) Die Pharisäer beschäftigten sich viel mit der Wetterkunde wie mit der Astrologie (vgl. tract. Josua 21, 8; Taanith 65, 2; Epiph. haer. 1, 16, 2). Auf die Wetterzeichen am Himmel verstehen sie sich, nicht aber auf die Anzeichen, welche in den Zeitverhältnissen und Zeitereignissen für seine Mission sprechen. Zu denken ist dabei an den in der Zeit sich kundgebenden Drang nach Erneuerung der Religion, an die vorbereitende Wirksamkeit des Täufers und an die Erfolge seiner eigenen Thätigkeit (vgl. Mc. 1, 15; Mt. 11, 2 ff.; 12 ff. und die Erl. zu Nr. 4 und 12). Auf diese Zeichen sollten sie achten; dagegen wird einer Menschenart (vgl. zu dieser Bedeutung von γένεα, hebr. dor, Deut. 32, 5; Ps. 14, 5; Mt. 17, 17; Lc. 16, 8), wie sie sind, die sittlich verdorben und von Gott abgefallen (eigentlich: ehebrecherisch, nach der Vorstellung von dem Bunde als einer Ehe mit Gott, vgl. Ez. 16, 15 ff.; Jac. 4, 4) ist und daher auch dadurch nicht überzeugt würde, kein Zeichen seiner Beglaubigung vom Himmel gegeben werden. Ueber die Bedeutung dieser Stelle für die Kritik vgl. S. 55. — **c**) Eine so verstockte Menschenart, fährt Jesus fort, werden selbst die heidnischen Niniviten, welche nach der Erzählung des Buches Jonas (3, 4 ff.) sich bekehrten, als der Prophet ihnen einen nahen Untergang verkündigte, beim Endgerichte verdammen. Dieses letztere ist hier wie anderswo nach Analogie einer bürgerlichen Gerichtsverhandlung gedacht, bei der der Richter die Niniviten als Zeugen gegen die Phari-

säer aufruft. Die Vorstellung eines allgemeinen, alle bisherigen den Zorn Gottes über die Sünde offenbarenden Katastrophen der Geschichte abschliessenden und ein endgültiges Urtheil über die gesammte Menschheit fällenden göttlichen Gerichts ist die natürliche Consequenz der hebräischen Teleologie, welche sich die Ausscheidung der dem göttlichen Willen widerstrebenden Elemente und die Herstellung der vollkommenen Herrschaft Gottes als Einen historischen Act denkt, und findet sich ganz ausgebildet zuerst bei Henoch (vgl. meine Beiträge III S. 129 f.). Die Königin aus dem Süden ist die Königin der Sabäer in Arabien, welche nach 1 Kön. 10, 1—10 nach Jerusalem kam, um die Weisheit Salomos zu erproben und sich dann in Lobpreisungen derselben erging. Sie kam vom Saume der Erde (Saba war der südlichste, den Hebräern bekannte, Punkt der Erde) gemäss der antiken Vorstellung, wonach die Erde eine auf der sie umgebenden Wasserfluth ruhende Scheibe ist (vgl. Spr. 8, 29). Wie die Niniviten Vorbild williger Bekehrung sind, so die Königin von Saba Vorbild der Empfänglichkeit für die Wahrheit; beides mangelt den Pharisäern. Jesus stellt sich über Jonas und Salomo, ohne sich positiv über seine Würde zu erklären, den Pharisäern einen Schluss auf seine Meinung überlassend, die jedenfalls dahin ging, dass er der Messias sei. Dass er von Mt. 16, 4 ab in der dritten Person redet, erklärt sich daher, dass die Worte formell an die Jünger gerichtet sind.

IV. Der Abschluss der Wirksamkeit Jesu in Galiläa.

23. Die Jünger erkennen Jesus als den Messias an.

Mc. 8, 27—30. **27. Darauf wanderte Jesus mit seinen Schülern nach den Dörfern im Gebiete von Cäsarea Philippi. Und unterwegs richtete er die Frage an sie: Für wen halten mich die Leute? 28. Sie aber erwiderten ihm: Einige meinen, du seist Johannes der Täufer, andere, du seist Elias, wiederum andere, du seist ein *neuer* Prophet. 29. Er aber fragte sie: Und ihr, für wen haltet ihr mich denn? Da entgegnete Petrus ihm: Du bist der Messias! 30. Er aber ermahnte sie, niemanden davon zu sagen.**

Kritische Bem. Vor der obigen Pericope haben wir folgende Stücke ausgemerzt: 1) *Die Unterredung Jesu mit seinen Jüngern*

Mc. 8, 13—21 = *Mt.* 16, 4—12, *von der bei Lc. nur das Wort* 12, 1 *erhalten ist. Der ursprüngliche Text aus A ist, wie es scheint, weder bei Mc. noch bei Mt. erhalten, indem der letztere aus dem Sauerteig der Pharisäer und des Herodes einen Sauerteig der Pharisäer und Sadducäer gemacht und denselben auf deren Lehre gedeutet hat, während er mit Rücksicht auf die vorangegangene Zeichenforderung und die Hinrichtung des Täufers eher auf die Bosheit beider zu deuten ist, Mc. aber in V.* 19 *f. die jedenfalls überflüssige Antwort der Jünger hinzugefügt und nach seiner Tendenz, die Urapostel herabzudrücken (vgl. Nr.* 20 *krit. Bem.), das schliessliche Verständniss der Jünger Mt. V.* 12 *ausgelassen hat. Die Geschichtlichkeit der Unterredung fällt schon in Folge ihres Zusammenhanges mit der Speisungsgeschichte; es ist aber auch undenkbar, dass die Jünger das Bild vom Sauerteig in so grober Weise missverstanden und dass Jesus es in so heterogenen Bedeutungen wie hier und Mt.* 13, 33 *gebraucht haben sollte.* 2) *Die Blindenheilung in Bethsaida Julias, von Mt. und Lc. mit Rücksicht auf verwandte Stoffe (Mt.* 9, 27 *ff.;* 20, 29 *ff.; Lc.* 18, 35 *ff.) ausgelassen, wodurch bei ersterem der Uebelstand entstanden ist, dass die Landung Jesu gar nicht berichtet wird* (16, 5). *Es gilt von dieser Geschichte, was wir über die Heilung des Taubstummen (Nr.* 22 *krit. Bem.) bemerkt haben, zu welcher sie das Gegenstück bildet; nur ist in der vorliegenden Erzählung das magische Element fast noch stärker vertreten und der ursprünglich symbolische Character, die Hebung der geistigen Blindheit (vgl. Mc.* 4, 12; 8, 18) *der Heiden, verwischt. Bei Joh. ist das Wunder zur Heilung eines Blindgeborenen gesteigert (vgl. Joh.* 9, 5—7). — *Der ursprüngliche Text der Erzählung von dem Messiasbekenntniss der Jünger findet sich bei Mc. Lc. hat die Oertlichkeit verwischt und das* εἷς τ. προφητῶν *näher zu bestimmen gesucht* (9, 18 *f.); Mt. hat letzteres ebenfalls gethan, ferner das Messiasprädicat durch „den Sohn des lebendigen Gottes" erweitert und endlich in* 16, 17—19 *einen bedeutungsvollen Zusatz gegeben. Gegen die Echtheit dieses Zusatzes sprechen folgende Gründe:* 1) *Das Fehlen jedes Anklanges an denselben bei Lc., der ihn also in keiner seiner Quellen vorfand.* 2) *Der Widerspruch der darin enthaltenen Verherrlichung des Petrus mit dem gleich nachfolgenden derben Tadel desselben* (16, 23) *und der darin ihm allein verliehenen gesetzgeberischen Competenz mit der anderswo* (18, 18) *den Jüngern insgesammt verliehenen.* 3) *Der Widerspruch der Stelle mit dem aus A entlehnten unmittelbaren Contexte (Mt.* 15 *u.* 20),

wonach die Frage, für wen die Jünger Jesum hielten, an diese ohne Unterschied gerichtet ist, so dass Petrus nur in ihrem Namen antwortet, und nicht minder die Mahnung, nichts zu sagen, allen gilt, was beides die Gemeinsamkeit des Bekenntnisses voraussetzt und daher kein Privilegium des Petrus erträgt. 4) *Ihre Unvereinbarkeit mit dem nachfolgenden Streit der Jünger über den Primat* (*Mt.* 18, 1 = *Mc.* 9, 34), *welcher unter Voraussetzung der Echtheit der Stelle nicht mehr möglich gewesen wäre, endlich* 5) *der Umstand, dass Petrus sich geschichtlich grade in Betreff einer Frage, was erlaubt und nicht erlaubt sei, dem Jacobus unterordnet* (*Gal.* 2, 11 *f.*). *Die Stelle wird daher nur begreiflich als Zusatz des auf Verherrlichung des Petrus bedachten judenchristlich gesinnten II Mt.* (*vgl. S.* 48), *an den auch die Formel* ἀποκριθεὶς εἶπεν *zu Anfang erinnert. Benutzt wurde von ihm dabei Mc.* 3, 16 *und das in I Mt. vorgefundene Wort* 16, 19 = 18, 18. — *An der Geschichtlichkeit der obigen Pericope kann um so weniger ein Zweifel aufkommen, als das Messiasbekenntniss der Jünger ein nothwendiges Glied in der Kette der Thatsachen des Lebens Jesu ist, ohne welches der bisherige wie der nachfolgende Verlauf seiner Geschichte unverständlich wird. Verändert haben wir den Text des Mc. nur insofern, als wir in V.* 28 *den Zusatz „neuer" gemacht haben* (*vgl. die Erl.*).

Erläuterungen. Cäsarea Philippi: Der Ort (ursprünglich Panea geheissen) hatte seinen Namen zu Ehren des Kaisers Tiberius durch den Tetrarchen Philippus bekommen, welcher ihn ausbaute (Jos. Alt. 18, 2, 1 f.), lag an den Quellen des Jordans und war überwiegend von Heiden bewohnt (Jos. Leben 13). Die zu der Stadt gehörige Landschaft führte den Namen Paneas (Jos. Alt. 15, 10, 3). Jetzt ist der Ort ein elendes Dorf. Die Wanderung Jesu dorthin hatte schwerlich den Zweck der Mission, vielmehr wollte er wohl den Nachstellungen seiner Gegner ausweichen, daher er auch nicht die Stadt selbst zu betreten gedachte. Durch die Frage, für wen ihn die Leute hielten, will Jesus sich über den Eindruck, den sein Wesen und seine Wirksamkeit auf das Volk gemacht, und über seine Aussichten für die Zukunft orientiren. Die Antwort der Jünger zeigt ihm, dass er allerdings einen grossen Eindruck auf einen Theil des Volkes gemacht hatte: Einige hielten ihn für eine Wiedererscheinung des Täufers d. h. für eine neue Verkörperung der Seele desselben (vgl. über den weitverbreiteten Glauben an solche Wiedererscheinungen: Tylor, die Anfänge der Cultur II S. 8 ff.); andere

für den als Vorläufer des Messias erwarteten Prophetenhelden Elias (vgl. darüber Nr. 12 Erl. d); noch andere für einen neuen Propheten im Gegensatz zu Johannes und Elias (nur dies kann der Sinn des ὅτι εἷς τῶν προφ. sc. εἶ, d. h. einer aus der Klasse der Propheten überhaupt, sein, wogegen Mt. 16, 14 und Lc. 9, 19 es falsch auf alte Propheten deuten). Dagegen für den Messias konnten sie ihn deshalb nicht halten, weil die populäre wie pharisäische Vorstellung, ja die Vorstellung selbst des Täufers von demselben (vgl. Nr. 12 Erl. a), eine national-politische Wirksamkeit von ihm forderte. Die Antwort der Jünger ermuthigt ihn, nun auch das Urtheil dieser über ihn zur Entscheidung zu führen, und seine Erwartung wird nicht getäuscht; Petrus, der die Meinung der Uebrigen kennt, nimmt das Wort für sie und erklärt ihn für den Messias, dessen Erscheinung man damals nahe glaubte (vgl. Nr. 3 Erl. a). Die Stelle zeigt deutlich, wie Jesus, wenn er auch seine Wirksamkeit mit der Absicht begann, die Messianische Idee Israels in einem höhern, ethischen, Sinne zu realisiren (vgl. Nr. 4 Erl. c), doch kein bestimmtes Urtheil von seinen Jüngern über sich forderte, sondern sich dieses Urtheil an der Anschauung seiner Wirksamkeit entwickeln liess (anders freilich, aber ungeschichtlich, das Evangelium Joh. 1, 42 u. 49). Dass aber diese Entwicklung zu solchem Resultate führte, ist ein Zeugniss für den überwältigenden Eindruck, den er auf seine Schüler gemacht hatte, denn in der Messiasidee concentrirten sich die Ideale des Volkes. Mit dem hebr. Messias haben wir das griech. Χριστὸς wiedergegeben, weil letzteres zu abgeschliffen ist, als dass es den Sinn und die Tragweite der Aussage zu vergegenwärtigen vermöchte. Des Ausdruck Messias (meschicha), d. h. der Gesalbte (vgl. über die hebräische Sitte der Salbung als Symbol der Weihe für eine mit religiösem Character versehene Würde Knobel, Exodus S. 303 f.), ursprüngliche Bezeichnung der Könige überhaupt (vgl. 2 Sam. 19, 22; Ps. 2, 2; Jes. 45, 1), bezeichnete zur Zeit Jesu (vgl. Hen. 48, 10; 52, 4; Ps. Sal. 17, 36; 18, 8) den nach prophetischer Verheissung zu erwartenden israelitischen Volkskönig. Indem die Jünger Jesus für den Messias erklären, scheinen sie freilich noch keineswegs die populäre Vorstellung von demselben aufgegeben zu haben; denn nur so erklärt sich ausreichend die Mahnung des Petrus an Jesus in Nr. 24, ihr Verhalten bei dem Einzuge in Jerusalem (11, 8 f.) und der Verrath des Judas (vgl. Nr. 11 Erl. c). Jesus nimmt die Erklärung der Jünger stillschweigend an, sich die Modification ihrer

Messiasvorstellung vorbehaltend (Nr. 24). Aber wie er bisher sich niemals selbst als den Messias bezeichnet, sondern nur mehr oder weniger verhüllte Andeutungen über seine Messianische Würde gegeben hat (namentlich in Nr. 12 und 22), so ermahnt er jetzt, nichts davon laut werden zu lassen, offenbar um die Consequenzen einer solchen Proclamation: Aufstand der ihm geneigten Patrioten, Uebernahme einer politischen Rolle oder jäher Sturz, zu vermeiden. Erst als Gefangener bekennt er sich frei zu seiner Messianischen Würde (Mc. 14, 61 f.). Für die Stellung Jesu in seinem Schülerkreise ist die obige Unterredung ein wichtiger Wendepunkt, denn damit ist eine entschiedene Anerkennung seiner weltgeschichtlichen Bedeutung seitens derselben erreicht und hat das Christenthum eine historische Basis gewonnen. Die Unterredung fällt in die Zeit zwischen den Tod des Täufers und die Einsammlung der Tempelsteuer (vgl. S. 66 f.), also etwa in den Monat Februar oder März des J. 34.

24. Jesus verkündigt seinen Jüngern sein bevorstehendes Leiden.

Mc. 8, 31–38. 31[t]. *Darnach nach Galiläa zurückgekehrt*, begann Jesus seine Jünger darüber zu belehren, dass der Sohn des Menschen vieles leiden, getötet werden und am dritten Tage auferstehen solle. 32. Und unverhüllt sprach er es aus[a]). Petrus aber nahm ihn bei Seite und fing an, ihm Vorhaltungen darüber zu machen. 33. Er aber wandte sich um und als er seine Schüler erblickte, fuhr er Petrus an und sprach: Geh' mir aus den Augen, Satan, denn du bist nicht auf Gottes, sondern der Menschen Sache bedacht![b]) 34[t]. Und er rief das Volk sammt seinen Schülern herbei und sprach zu ihnen: Wer zu mir halten will, der verleugne sich selbst; 35. denn wer sein Leben wahren will, der wird es verlieren, wer aber sein Leben um meinetwillen verliert, der wird es wahren! 36. Was nützte es dem Menschen denn, wenn er die ganze Welt erwürbe und sein Leben einbüsste, 37. denn womit sollte er sein Leben wieder einlösen? 38[t]. Wer sich meiner und meiner Worte schämt, dessen wird sich auch der
Mt. 10, 37. Sohn des Menschen schämen; 37. wer Vater oder Mutter mehr liebt als mich, der ist meiner nicht werth, und wer Sohn oder Tochter mehr liebt als mich, der ist meiner nicht
Lc. 12, 32. werth![c]) — 32. *Zu seinen Schülern aber sprach er*: Fürchte

dich nicht, du kleine Heerde, denn euer Vater hat beschlossen, euch die Herrschaft zu verleihen. 1. Wahrlich, ich sage Mc. 9, 1.
euch: Unter denen, die hier stehen, sind einige, welche den Tod nicht kosten werden, bevor sie das Königthum Gottes mächtig haben kommen sehen![d])

Kritische Bem. In Betreff der Herstellung dieser Pericope bemerken wir Folgendes: 1) *Der Text des Mc. ist hier grösstentheils derjenige von A. Mt. hat* 16, 21, *wie Lc.* 9, 22 *zeigt, den Gang nach Jerusalem hinzugefügt, die Vorhaltung des Petrus durch „gnädig sei dir Gott, das wird dir doch nicht widerfahren", doch schwerlich richtig (vgl. Erl. b) ausgeführt, das Prädicat Satan für Petrus durch „du bist mir eine Versuchung" näher erklärt; er lässt ferner die Worte von Mc. V.* 34 *ab bloss an die Jünger gerichtet sein (Mt.* 34), *was nicht mit Mc.* 34 = *Lc.* 23 *stimmt, entfernt Mc.* 38 *a* = *Lc.* 26 *a, da er dieses Wort bereits früher* (10, 32), *nur in anderer Form und daher wohl aus B, gebracht hatte, und beschreibt das Kommen des Gottesreiches concret (V.* 28). *Lc. hat den bedeutsamen Auftritt mit Petrus beseitigt, um diesen zu heben, daher diese Auslassung auf Rechnung von II Lc. kommt, V.* 23 *aus dem Volke und den Jüngern das generelle* πρὸς πάντας *gemacht und das Kreuztragen übertreibend als ein tägliches bezeichnet, die* δόξα *Mc.* 38 *näher bestimmt (V.* 26) *und das Schlusswort Mc.* 9, 1, *was bloss für die Jünger passt, an alle gerichtet (V.* 27), *gleichzeitig das* ἐν δυνάμει, *um die nahe Parusie zu verwischen, auslassend. Dagegen ist von Seiten des Mc. nur in V.* 35 „καὶ τοῦ εὐαγγ.", *was bei Mt. und Lc. fehlt, und in V.* 38, *ebenfalls gegen Mt.* (10, 33) *und Lc.* (12, 9) *und übertreibend, weil das ganze damalige Volk treffend „das abtrünnige und sündige Geschlecht", aus Mt.* 16, 4 *hinzugefügt worden.* 2) *Gleichwohl bedarf auch der Text von A der Emendation. Nach Mc. V.* 31 *hat es den Anschein, als falle die Unterredung noch auf die Wanderung nach Cäsarea, was aber wegen des* ὄχλος *V.* 34 *nicht möglich ist, da das dortige Volk Jesu fremd und daher für eine solche Vorhaltung nicht disponirt war. Es muss daher mit V.* 31 *eine neue Pericope begonnen und angenommen werden, dass Jesus sich wieder in Galiläa befand, wofür auch* 9, 2 *vgl. mit* 14 *und* 33 *und die Unwahrscheinlichkeit spricht, dass Jesus unmittelbar auf das Messiasbekenntniss der Jünger die der Anschauungsweise derselben so wiedersprechende Leidensverkündigung habe folgen lassen. Auszumerzen sind erstlich die Specialitäten der Leidensverkündigung, nämlich die Verurtheilung*

durch den Hohenrath und die Kreuzigung (*V.* 31 *u.* 34), *welche offenbar ex eventu hinzugefügt sind* (*vgl.* 10, 33 *f. und dagegen Mt.* 21, 39; 23, 37) *und sich in der Parallele* 9, 31 *nicht finden, denn dass die beiden folgenden Leidensverkündigungen in der That nur Parallelen sind, welche die Wichtigkeit der bezüglichen Belehrungen Jesu illustriren sollen* (*vgl. die dreimalige Verleugnung des Petrus und das dreimalige Schlafen der Jünger in Gethsemane: Mc.* 14), *ergibt sich schon aus der Verwandtschaft des Wortlautes; sodann die Auferstehung nach drei Tagen statt am dritten Tage, welche sich bei Lc. und I Mt. nicht findet und aus II Mt., welcher dabei Jona* 2, 1 (*vgl. Mt.* 12, 40; 27, 63) *vor Augen hatte, in den Text des Mc. übergegangen ist; ferner die Hinweisung auf seine Wiederkunft in V.* 38*c, welche sich in der Parallele Mt.* 10, 32 *f. nicht findet, und dem sonstigen Schweigen Jesu über seine Zukunft gegenüber dem Volke widerstreitet; endlich das verbindende γὰρ vor V.* 38, *welches logisch unhaltbar ist. Der Ausspruch Mc.* 9, 1 *ist wohl auch nach Mc. nur an die Jünger gerichtet* (ἔλεγεν αὐτοῖς), *doch tritt dies nicht deutlich hervor, daher wir den Text entsprechend ergänzt haben.* 3) *In den Text des Mc. haben wir die beiden Aussprüche Mt.* 10, 37 (*V.* 38 *ist Nachbildung von Mc.* 8, 34) *und Lc.* 12, 32 *eingeschaltet, welche dort jedenfalls nicht an richtiger Stelle stehen* (*vgl. Nr.* 19 *krit. Bem.*), *hier aber den passendsten Context finden. Die Form des ersteren Ausspruches bei Lc.* 14, 26 *ist, wenn auch das „Hassen" hier nur den Sinn des verhältnissmässigen Geringschätzens hat* (*vgl. V.* 33 *u. Gen.* 29, 30 *f.; Mt.* 6, 24; *Röm.* 9, 13), *doch offenbar die spätere.* 4) *Die Geschichtlichkeit der vorliegenden Pericope kann nach dieser kritischen Herstellung nur dann in Anspruch genommen werden, wenn man von der Voraussetzung ausgeht, Jesus habe sein nahes Schicksal nicht geahnt oder nach seiner Vorstellung von dem Messias nicht ahnen können. Beide Annahmen werden in den Erläuterungen ihre Widerlegung finden.*

Erläuterungen. **a**) Nachdem Jesus von seinen Jüngern als der Messias anerkannt war, entstand für ihn die schwierige Aufgabe, mit der herrschenden und ohne Zweifel auch von den Jüngern getheilten Vorstellung von demselben als dem siegreichen Könige Israels die ihm mehr und mehr aufgehende Ahnung, dass ihm ein gewaltsames Ende bevorstehe, zu vereinbaren; denn dass im damaligen jüdischen Bewusstsein jene in der That diese letztere strenge ausschloss, darf nach den bezüglichen Notizen des neuen Test. (vgl.

besonders 1 Cor. 1, 23; Joh. 12, 34) wie der gesammten Literatur des Zeitalters als sicher betrachtet werden (vgl. im Allgemeinen meine Beiträge III S. 153 ff.; Schürer S. 582 ff.; 597 ff.; entgegenstehende Aeusserungen jüdischer Schriftsteller sind späteren Ursprungs, unter dem Einflusse des Christenthums entstanden und daher vereinzelt). Zu jener Ahnung aber musste Jesus durch den geschichtlichen Verlauf seiner Wirksamkeit und die Gestaltung der Verhältnisse geführt werden. Das Schicksal mehr als eines Propheten (Mt. 23, 30 u. 35) wie das ihm unmittelbar vor Augen getretene Geschick des Täufers, die wachsende Feindschaft und Verfolgung der Pharisäer in Galiläa, nach welchen er ermessen konnte, welcher Fanatismus ihm erst entgegentreten würde, wenn er, wie dies doch seine Aufgabe erforderte, seine Wirksamkeit auf Judäa und Jerusalem ausdehnte und die Hierarchie in ihrem Mittelpunkte angriff, hätten ihm nur dann die Augen vor der Wahrscheinlichkeit einer Katastrophe verschliessen können, wenn ihm die Verwirklichung der jüdischen Messiasidee als die ihm von Gott gesetzte Aufgabe erschienen wäre. That er dies aber nicht (vgl. Mt. 11, 6 u. 11: Nr. 12) und erkannte er, auch darin von der populären jüdischen Anschauungsweise abweichend, in den Leiden des Gerechten eine wirksame religiös-sittliche That (Mc. 10, 45; 14, 24) und den Durchgang zur Herrschaft und Vollendung (vgl. Mt. 5, 10 f.: Nr. 11 und den Context in Nr. 24), wofür das spätere gebildete Judenthum Anknüpfungspunkte bot (vgl. Dan. 12, 2 f.; 2 Macc. 7, 9; Jos. jüd. Kr. 1, 33, 2; Tac. hist. 5, 5), so lag für ihn der Gedanke nahe, seinen gewaltsamen Tod zum Hebel für das Werk seines Lebens zu machen und demgemäss diesen Tod für eine göttliche Veranstaltung anzusehen (vgl. das „solle" im Texte). Vermitteln liess sich für die Jünger die Einsicht hierein dadurch, dass er die Idee des leidenden Gottesknechtes bei Deuterojesaias (Jes. 53 vgl. meine Beiträge II S. 42 ff.) mit der Messiasidee verband; dass er dies aber gethan hat, dafür spricht das Wort Mc. 10, 45 vgl. mit Jes. 53, 10 u. 12 und die Analogie neutest. Schriftsteller (Röm. 4, 25; 1 Petri 2, 22 ff. u. sonst). Allerdings aber bedurfte alsdann die Messiasidee, sofern ihr die Erscheinung eines persönlichen Hauptes der Theokratie wesentlich ist, einer doppelten Ergänzung. Der gestorbene Messias durfte nicht dem Schattenleben in der Unterwelt verfallen, sondern musste aus dem Todesschlafe zu einem vollendeten Leben im Himmel, als der idealen Welt, auferstehen; denn dass dies, nicht aber eine

Wiedererscheinung aus dem Grabe, der ursprüngliche Sinn der Aussage Jesu ist, dass er am dritten Tage auferstehen werde, ergibt sich aus Hosea 6, 2, welche Stelle Jesus wie Paulus (1 Cor. 15, 4: nach der Schrift, vgl. Joh. 2, 22) jedenfalls vor Augen hatte und wo die Vorstellung der, freilich nur bildlich angewandten, Auferstehung am dritten Tage dem Parsismus, welcher eine Entrückung der Seele zum Himmel am dritten Tage nach dem Tode annahm (vgl. Hitzig zu der Stelle) entlehnt ist, und aus Aeusserungen des spätern Judenthums, dem die Vorstellung von der Auferstehung als Erhebung der Gerechten in den Himmel ganz geläufig war (vgl. Weish. 6, 19; 3, 14; 2 Macc. 7, 9; 14; 23; 2 Cor. 5, 8; Phil. 1, 23; Jos. jüd. Kr. 1, 33, 2; 3, 8, 5). Aus dem Himmel aber musste der Messias wieder zur Erde herniedersteigen, um dort das vollendete Königreich Gottes aufzurichten (vgl. das Nähere in Nr. 56 Erl. c). Gegen die Authenticität der Todesverkündigung Jesu liesse sich jedoch einwenden, dass er noch in Gethsemane an die Möglichkeit einer unblutigen Lösung geglaubt und dass sein Einzug in Jerusalem die Hoffnung des Sieges verrathe. Diese Einwendungen hätten allerdings Gewicht, wenn die dreimalige Leidensbotschaft an die Jünger authentisch wäre, sofern sie alsdann den Character sicherer Erkenntniss trüge; allein da sie dies nicht ist (vgl. die krit. Bem.), so hat die einmalige Verkündigung vielmehr den Character der Ahnung eines ihm auferlegten göttlichen Geschickes; die Zulassung der messianischen Zurufe seiner Schüler beim Einzuge aber soll mit dazu dienen, seine Sache zur Entscheidung zu bringen. Unverhüllt: d. h. nicht andeutungsweise, sondern grade heraus; die Notiz dient zur Motivirung des folgenden Benehmens des Petrus. — b) Petrus kann seinem jüdischen Messiasbegriffe gemäss in einem gewaltsamen Tode des Messias natürlich keine göttliche Schickung sehen und macht Jesu daher Vorhaltungen darüber, dass er sich ein solches, für seine messianische Würde vernichtendes, Geschick bereite. Dass er ihn zu diesen Vorhaltungen bei Seite nimmt, hat den Zweck, die Pietät gegen ihn nicht durch Vorwürfe vor den Ohren der übrigen Jünger zu verletzen. Jesus wendet sich um, weil er ihn nicht anhören will; da er aber sieht, dass die übrigen Jünger dennoch Zeugen der Scene gewesen sind, so kann er die Sache nicht stillschweigend übergehen, sondern ertheilt ihm eine derbe Rüge. In dieser Rüge bezeichnet er ihn als Satan d. h. als einen Menschen, der ihn gleich dem Satan (vgl. Nr. 19 Erl. b)

dazu verleiten wolle, die schwächlichen oder niedrigen Interessen der Menschen durch Erfüllung ihrer sinnlichen Messiashoffnungen, statt das Interesse Gottes, die Befreiung der Menschen von der Macht des Bösen durch die Wirkung seines Todes (Mc. 10, 45), zu fördern. — **c**) An diese Rüge knüpft Jesus eine behufs Förderung des Verständnisses seines künftigen Verhaltens auch an das umherstehende Volk gerichtete Belehrung über die Nothwendigkeit der Selbstaufopferung seiner Anhänger. Wer da, wo die Pflicht der Selbstaufopferung an ihn herantritt, sich dieser entzieht, um sich das zeitliche Leben zu wahren, der wird des ewigen Lebens im vollendeten Gottesreiche d. h. des Anrechtes auf dasselbe (ψύχη = ζωή ist hier zwiefach, einmal im gewöhnlichen und dann im prägnanten Sinne zu nehmen, vgl. die Analogie Lc. 9, 60) verlustig werden, ohne es je wiedergewinnen zu können, da es als das höchste Gut durch nichts eingelöst werden kann (vgl. Ps. 49, 8 ff. und zu dem Bilde des ἀντάλλαγμα noch Jes. 45, 13; Jos. jüd. Kr. 1, 18, 3). Schämen: d. h. er wird ihn bei der zukünftigen Erscheinung des vollendeten Gottesreiches nicht als Reichsangehörigen anerkennen. Ueber das Wann und Wie dieser Erscheinung drückt sich Jesus dem Volke gegenüber nicht aus. Dass er eine grössere Liebe zu seiner Person als zu den Blutsverwandten fordert, ist deshalb gerechtfertigt, weil es sich dabei ja im Grunde um das von ihm vertretene religiös-sittliche Princip handelt. Vgl. im Uebrigen Nr. 15 Erl. Die Deut. 33, 9 ausgesprochene Maxime, an welche der vorliegende Ausspruch anklingt, ist gleichwohl keine Analogie dazu, weil es sich dort um das amtliche Verhalten des privilegirten Standes der Leviten handelt. — **d**) Im Anschluss an seine strenge Forderung spricht Jesus seinen Schülern Muth ein, indem er auf ihre, den gegenwärtigen Leiden der Verfolgung, folgende Herrschaft (vgl. Nr. 11 Erl. d) hinweist. Kleine Heerde: Vgl. zu diesem Bilde, welches im a. Test. auf das alte Bundesvolk, sofern dasselbe unter der Leitung und Fürsorge Gottes steht, angewandt wird: Jer. 13, 17; 23, 3; Ps. 100, 3. Der Eintritt jener Herrschaft ist aber so nah gedacht, dass ein Theil der Umstehenden vorher nicht gestorben sein wird. Vgl. in Betreff der Authenticität dieser Erwartung Jesu S. 16 u. 54 so wie Nr. 56 Erl. d. Den Tod kosten: Antike Ausdrucksweise, das Gefühl des Todesschmerzes versinnlichend (vgl. Eur. Alc. 1072; Joh. 8, 52; Hebr. 2, 9). Mächtig: d. h. siegreich und unaufhaltsam.

25. Jesu Aeusserung über seine Verpflichtung zur Zahlung der Tempelsteuer.

Mt. 17, 24-27. **24. Als sie aber nach Kapernaum kamen, begegneten dem Petrus die Didrachmeneinnehmer und sprachen: Entrichtet euer Lehrer keine Didrachmen? 25t. Er sprach: Doch! Da er nun nach Hause kam, fragte ihn Jesus: Was dünkt dich, Simon, von wem nehmen die Könige der Erde Zoll oder Steuer, von ihren Söhnen oder von den andern Leuten? 26. Er erwiederte: Von den Andern. Da sprach Jesus zu ihm: Mithin sind die Söhne frei. 27t. Damit wir ihnen aber nicht anstössig werden, nimm diesen Stater und gib ihnen denselben für mich und dich!**

Kritische Bem. Auf Nr. 24 *folgt bei allen dreien Evangelisten* 1) *Die Erzählung von der Verklärung Jesu. Der ursprüngliche Text derselben aus A ist, nach Abzug von V.* 10, *wozu Nr.* 20 *krit. Bem. zu vergleichen ist, bei Mc.* 9, 2—13 *erhalten. Dagegen hat Mt.* 17, 5 *aus* 3, 17 ἐν ᾧ εὐδόκησα *hinzugefügt, durch V.* 6 *f. den symbolischen Character der Geschichte ganz verwischt, aus der Verneinung Jesu Mc. V.* 11 *f., dass seiner Erscheinung die Wiederherstellung aller Dinge durch Elias voraufgehen solle, in V.* 11 *eine Bejahung gemacht, wodurch ein Widerspruch mit V.* 12 *entstanden ist und in V.* 13 *eine Erklärung hinzugefügt; Lc. aber lässt Moses und Elias mit Jesus über seinen Tod sprechen* (9, 31), *was nicht die Meinung von A gewesen sein kann, entschuldigt den sonderbaren Vorschlag des Petrus durch die Schläfrigkeit der Jünger nach durchwachter Nacht* (*V.* 32), *macht aus dem Gebote Jesu zu schweigen* (*Mc.* 9) *eine Thatsache* (*V.* 36) *und beseitigt, wahrscheinlich aus judenchristlicher Rücksicht, das folgende Gespräch. Die meisten dieser Aenderungen kommen wohl auf Rechnung der letzten Redactoren. Die Erzählung, welche auch bei Mc. den Widerspruch behält, dass Elias auf dem Berge erscheint und doch auch in dem Täufer erschienen sein soll und dass die Auferstehung Jesu hier gegen Nr.* 24 *als eine sichtbare gedacht ist* (*V.* 9), *trägt ganz den Character der mythischen Darstellung und zeigt Elemente aus der Geschichte des Moses* (*Ex.* 24, 9 *ff.*; 34, 29 *f.*); *sie will die Wahrheit veranschaulichen, dass Jesus nach göttlichem Urtheil* (*die Himmelsstimme*) *und nach dem Zeugniss von Gesetz und Propheten* (*Erscheinung des Moses und Elias*), *der verheissene* (*vgl. Deut.* 18, 15 *u.* 19; *Ps.* 2, 7) *grosse Prophet und*

Gottessohn sei. Wahrscheinlich der Tradition entnommen, ist sie an dieser Stelle von A eingefügt worden, um zu zeigen, dass die vorausgegangene Leidensverkündigung die Würde Jesu nicht aufhebe; die nachfolgende Belehrung aber, welche ganz den Character späterer Reflexion trägt, soll einen judaistischen Einwurf gegen die Messianität Jesu, hergenommen aus Mal. 4, 5 *f., durch Schrift (Jes.* 53) *und Geschichte (Erscheinung des Elias in dem Täufer) widerlegen.* 2) *Die Erzählung von dem besessenen Knaben (Mc.* 9, 14—29; *Mt.* 17, 14—21; *Lc.* 9, 37—43). *Mt. macht hier V.* 15 *aus dem Besessenen auch einen Mondsüchtigen (vgl.* 4, 24, *der einzigen Stelle, wo diese Krankheit noch vorkommt), bringt V.* 18 *eine ihm eigenthümliche Formel (vgl.* 8, 13; 9, 22; 15, 28), *verändert den Schluss durch Einfügung von Mc.* 11, 23 *(vgl. Mt.* 21, 21) *statt Mc. V.* 29, *und kürzt die Breite der Erzählung von A; Lc. macht den Knaben zu einem einzigen Sohne (V.* 38 *vgl.* 8, 42), *kürzt den Text von A noch mehr, fügt aber auch V.* 43 *hinzu, wie der Ausdruck* μεγαλειότης, *der nur bei Lc. vorkommt, zeigt. Aber auch bei Mc. ist der Text von A nicht rein erhalten, vielmehr fügt er als Pauliner V.* 23 *ein und beschreibt den Besessenen zugleich als Taubstummen (nach A Mt.* 9, 32 *vgl. Nr.* 14 *krit. Erl.). Schon um ihres Zusammenhanges mit der Verklärungsgeschichte willen ist diese Erzählung schwerlich historisch; dazu kommt aber noch der Umstand, dass der Knabe sich ganz passiv verhält, so dass hier gar kein Anknüpfungspunkt für eine psychologische Erklärung vorhanden ist. Ihre Tendenz ist wahrscheinlich die, mit der Herrlichkeit Jesu die noch so geringe religiöse Kraft seiner Jünger contrastiren zu lassen, wie dies ja A auch sonst thut (vgl.* 4, 13; 9, 6). 3) *Die zweite Todesverkündigung Jesu (Mc.* 9, 30—32), *über welche bereits Nr.* 24 *krit. Bem. das Nöthige gesagt wurde. — Die Erzählung von dem Stater, von Mt. aus B an Mc.* 9, 33 *angefügt, fordert, wie sie vorliegt, ein doppeltes Wunder, nämlich ein wunderbares Vorauswissen Jesu bezüglich der Unterredung des Petrus mit dem Einnehmer (προέφθασεν V.* 25) *und bezüglich des Staters im Maule des Fischers, welches ebenso unmöglich wie zwecklos ist (vgl. S.* 55). *Nach Entfernung dieser beiden Züge der Erzählung aber, welche die spätere, auf Wunder bedachte, Tradition eintrug, darf dieselbe auf Geschichtlichkeit Anspruch machen, da sie ein durchaus originelles Gepräge trägt, der Denkweise Jesu vollkommen entspricht und sich kein haltbarer Grund zu ihrer Erfindung entdecken lässt.*

Erläuterungen. Die Didrachmeneinnehmer: d. h. die Einsammler der Tempelsteuer, welche jährlich von jedem über zwanzig Jahre alten Israeliten für die Bedürfnisse des Tempels gemäss der gesetzlichen Vorschrift Ex. 30, 11 ff. entrichtet werden musste. Die Steuer betrug für jeden Kopf einen halben Schekel oder Stater oder eine attische Doppeldrachme (ungefähr 13 Sgr.) und wurde zwischen dem 15 und 25 Adar (März) eingezogen (vgl. Philo de monarchia II, 3; Jos. Alt. 3, 8, 2; 18, 9; tract. Schekalim 1, 3; 2, 7). Die Frage der Einnehmer soll eine Mahnung für Jesus sein, der in Folge seiner Abwesenheit, die so gedeutet werden konnte, als habe er sich der Zahlung entziehen wollen, noch nicht gezahlt hatte. Die Begebenheit fällt daher gegen den 25. März des Jahres 34 (vgl. S. 67). Petrus bejaht die Frage, da er das Verhalten Jesu in diesem Punkte kannte, und berichtet diesem dann zu Hause über die geschehene Mahnung. Im Folgenden will Jesus dem Petrus darthun, dass er und seine Jünger dem Institut des Tempels nicht mehr verpflichtet seien, wovon der Grund der ist, dass er sich mit seinen Jüngern in einem andern (ethischen) Verhältnisse zu Gott wusste, als dasjenige war, welches im Tempel und seinem Cultus zum Ausdruck kam (vgl. Mc. 14, 58). Diesen Gedanken drückt Jesus symbolisch aus: Wie nur die, welche nicht Mitglieder des königlichen Hauses sind, nicht aber die Söhne der Könige Zoll (indirecte Abgabe, insbesondere auf Waaren) und Steuer (κῆνσος das lat. census, Personen- oder Kopfsteuer) an diesen entrichten, so ist auch er und seine Jünger, welche zu Gott wie Söhne stehen (vgl. Nr. 11 Erl. e), frei von der Tempelsteuer, als der Abgabe an Jahve, den König Israels, der nach antiker Vorstellung im Tempel seine Residenz hatte (vgl. Ps. 68, 17 ff.; Ex. 15, 17). Die Aeusserung Jesu schliesst einen Bruch mit dem gesammten antiken Relgionswesen in sich, sofern in jener das religiöse Verhältniss zu der Gottheit geistig-ethisch, hier aber, einzelne Lichtblicke prophetischer Geister abgerechnet (vgl. 1 Kön. 8, 27; Jes. 66, 1), sinnlich cultisch aufgefasst wird, ein Gegensatz, den dann der vierte Evangelist (4, 23 f.) mit feinem Verständniss der Denkweise Jesu zum klaren Ausdruck gebracht hat und der gleichwohl bis auf den heutigen Tag innerhalb der christlichen Menschheit nicht überwunden ist, sondern bewusst und unbewusst den religiösen Gegensätzen und Kämpfen zu Grunde liegt. Dennoch bezahlt Jesus die Tempelsteuer, weil er bei den Einnehmern wie bei der Hierarchie kein Verständniss seines Princips

voraussetzen konnte und daher erwarten musste, von ihnen für einen Religionsverächter gehalten zu werden; dass er sie nur für sich und Petrus bezahlt, trotzdem die Einnehmer vorausgesetzt zu haben scheinen, dass er gleichzeitig für seine Schüler Zahlung leiste, aber lässt vermuthen, dass seine damalige Habe zu einer Bezahlung für alle nicht ausreichte. Der Gebrauch des ἀντὶ am Schlusse beruht auf der Vorstellung von der Tempelsteuer als eines Lösegeldes für die dem Zahlenden anhaftenden Unreinigkeiten (Ex. 30, 12, vgl. Knobel S. 298).

26. Jesus nimmt einen fremden Dämonenaustreiber gegen seine Schüler in Schutz.

***Als aber seine Schüler sich wieder um ihn versammelt hatten*, 38. sprach Johannes zu Jesu: Lehrer, wir sahen jemanden kraft deines Namens Dämonen austreiben, der nicht zu uns gehört, und wehrten ihm deshalb. 39. Jesus aber sprach: Wehret ihm nicht! Wer nämlich, auf meinen Namen gestützt, eine Kraftthat verrichtet, ist nicht sobald im Stande, mich zu schmähen, 40. denn wer nicht wider uns ist, ist für uns. 42. Wer aber einen dieser Geringen, die Glauben haben, irre macht, dem ist es zuträglicher, wenn man einen Eselsmühlstein um seinen Nacken legt und wirft ihn in den See!** Mc. 9 (33), 38–40; 42.

Kritische Bem. Vor obiger Pericope haben wir die Erzählung von dem Rangstreite der Jünger ausgeschieden (Mc. 9, 33—37; Mt. 18, 1—5; Lc. 9, 46—48). Ihr ursprünglicher Text ist bei keinem der drei Evangelisten rein erhalten: Mc. hat gegen die beiden andern das Kindersymbol zwischen die begleitenden Worte gestellt, Mt. aus dem Gespräch der Jünger unter einander eine Anfrage bei Jesu gemacht, V. 3 aus Mc. 10, 15 herübergenommen, daher er dieses Wort 18, 14 ausliess, und in V. 5 (vgl. 10, 40) gekürzt, Lc. in V. 46 nach seiner Weise (vgl. 5, 22; 6, 8) aus dem erklärbaren ein wunderbares Wissen gemacht, beide aber haben (Mt. V. 4; Lc. 48b) ausserdem Mc. V. 35b umgedeutet (dessen etwas versteckter Sinn der ist, dass wer der erste sein wolle, gleich einem Kinde, vgl. Gal. 4, 1 f., sich unterordnen müsse, um dadurch bei Gott hochzustehen: V. 37). Gegen die Geschichtlichkeit der Erzählung nun spricht die nahe Verwandtschaft des Wortes V. 35 und seiner Veranlassung mit dem Ausspruche Jesu und dessen Veranlassung in der Geschichte von

dem Ehrgeize der Zebedaiden (vgl. Mc. 10, 43 f.; 37; 41), und der vorliegenden Symbolik mit der in der Erzählung von dem Segnen der Kinder (Mc. 10, 13—16). Da nun die beiden letzteren Pericopen ohne Zweifel eine grössere Originalität besitzen, so ist die Geschichte als ein, in der Ueberlieferung zu einer besondern Begebenheit gewordenes, Duplicat beider anzusehen, mit dem der Schriftsteller V. 37 in gezwungener Weise vereinigte. — Die Erzählung von dem fremden Dämonenaustreiber nun findet sich auch bei Lc., während Mt. sie mit Ausnahme des Spruches Mt. 18, 6 ausgemerzt hat. Ihr ursprünglicher Text aber muss aus Mc. und Lc. hergestellt werden, da Mc. V. 41, welches bei Lc. fehlt und ohne logischen Zusammenhang mit dem Vorhergehenden ist, in A nicht gestanden haben kann (es ist wahrscheinlich erst von einem Abschreiber aus Mt. 10, 42 herübergenommen worden), bei Lc. aber der so characteristische Ausspruch V. 42, weil der Compilator den Zusammenhang nicht verstand, in einen andern Context (Lc. 17, 2) versetzt worden ist (vgl. Mt. 18, 6). An der Geschichtlichkeit der Pericope zu zweifeln liegt kein Grund vor. Zu unserem Zusatz am Anfang vgl. Mc. V. 33 (Mt. V. 1).

Erläuterungen. Ueber das Dämonenaustreiben bei den Juden überhaupt vgl. Nr. 14 Erl. a. Dabei wurde gewöhnlich die Beschwörung angewandt d. h. man suchte den Dämon durch Berufung auf irgend eine höhere Auctorität (Jahve, Salomo u. s. w., vgl. Justin g. Tryph. 85; Jos. Alt. 8, 2, 5) zum Ausfahren zu nöthigen. Der in Rede stehende Exorcist bediente sich dabei des Namens „Jesus", woraus hervorging, dass dieser auf ihn einen grossen Eindruck gemacht hatte und ihm als ein mit höherer Würde und Kraft ausgerüsteter Mensch erschien. Die Jünger haben ihn abhalten wollen, sich des Namens ihres Lehrers zu bedienen, weil er nicht zu seinen Schülern gehörte, und Johannes will nun wissen, wie Jesus darüber denke. Dieser aber verweist ihnen ihre Exclusivität: Wer sich seines Namen als Auctorität zum Dämonenaustreiben bediene, der werde nicht sobald zu schmähender Feindschaft gegen ihn übergehen, denn wer (unter den obwaltenden Verhältnissen, unter denen nur ein Wider oder Für, nicht aber Indifferenz möglich war) nicht als sein Feind auftrete, sei ihm und seinen Jüngern (die daher um so mehr Unrecht thäten, gegen ihn anzugehen) geneigt. Das Verfahren der Jünger aber drohe diejenigen, welche sich ihm zwar aus Mangel an Energie oder Begabung (die Geringen) nicht als Schüler angeschlossen, aber doch Glauben an seine Bedeutung ge-

wonnen hätten, an diesem Glauben irre zu machen; wer aber dies letztere thue, für den sei es zuträglicher, damit er nicht weiteren Schaden thue, dass man ihn ums Leben bringe. Tödtung durch Versenkung ins Wasser mit Anhängung eines schweren Steines (der durch einen Esel getriebene Mühlstein ist der schwerere) findet sich bei Syrern, Phöniziern und Römern (vgl. Suet. Octav. 67). Die obige Erzählung ist für die Geschichte Jesu insofern von Bedeutung, als sie zeigt, dass er ebenso fern war von der Duldung einer hierarchischen Exclusivität seiner Schüler (vgl. Nr. 11 Erl. c) als von jenem Rigorismus, der, die Verschiedenheiten der Menschennatur übersehend, die schwächeren Regungen des religiösen Geistes missachtet.

V. Die Wirksamkeit Jesu in Judäa.

27. Jesus wehrt der fanatischen Gesinnung der Zebedaiden.

Darauf verliess Jesus Galiläa, um nach Judäa zu ziehen (Mc. 10, 1)
52. Und er sandte Boten vor sich her, die gingen auf ihrer Lc. 9, 52—56.
Wanderung in eine Stadt der Samariter, um Anstalt zu seinem Unterkommen zu treffen. 53[t]. Aber man nahm ihn nicht auf. 54. Als dies seine Schüler Jacobus und Johannes gewahrten, sprachen sie: Sollen wir sagen, es möge Feuer vom Himmel herabkommen und sie vernichten? 55. Jesus aber wandte sich ab und schalt sie aus. 56. Und sie gingen in einen andern Ort.

Kritische Bem. Auf Nr. 26 *folgt bei Mc. und Mt. eine Warnung Jesu vor der Anreizung zur Sünde* (*Mc.* 9, 43—50; *Mt.* 18, 7—9), *welche mit dem Vorhergehenden in keiner logischen Verbindung steht, da das* σκάνδαλον *und* σκανδαλίζειν *hier von ganz anderer Art ist als dort, so dass die Verbindung dieser Stoffe nur auf den Gleichklang der Worte hin geschehen zu sein scheint. Lc. hat nur den Spruch Mt.* 7, *jedoch anderswo* (17, 1), *aufgenommen. Die Pericope ist daher an anderer Stelle einzureihen. Mc.* 9, 49 *f. aber ist eine contorte Doublette von Mt.* 5, 13 *und wahrscheinlich nur ein altes Glossem. — In Bezug auf die Wanderung Jesu nach und in Judäa enthalten die Evangelisten folgende Notizen*: 1) *Nach Mc. verlässt Jesus Kapernaum und zieht in das Gebiet von Judäa und zwar* (καὶ) *auf dem weniger gebräuchlichen Wege jenseit des Jordans*

(10, 1 *vgl.* 9, 33), *tritt bei Jericho wieder in Thätigkeit und wandert dann über diese Stadt nach Jerusalem* (10, 46 *vgl.* 32). 2) *Ebenso berichtet Mt., dem Texte des Mc. folgend, wie schon die Auslassung des καὶ zeigt:* 19, 1 *vgl.* 17, 24; 20, 17 *u.* 29. 3) *Nach Lc. bricht Jesus* (*das Woher ist unklar, vgl.* 9, 28, *doch hat der Evang. jedenfalls Galiläa im Sinne gehabt*) *auf, um nach Jerusalem zu ziehen, schlägt aber den gewöhnlichen Weg* (*vgl. Jos. Alt.* 20, 6, 1) *durch Samaria ein, will in einer samaritischen Stadt herbergen, wird jedoch nicht aufgenommen* (9, 52 *f.*), *worauf er in einem andern Orte einkehrt* (9, 57), *zieht dann lehrend durch die Judäischen Städte und Dörfer* (13, 22 *vgl.* 12, 1), *betritt sodann vorübergehend das ostjordanische Gebiet des Antipas* (13, 31), *kehrt nach Judäa zurück, seine Thätigkeit fortsetzend* (14, 1; 15, 1; 16, 14 *f.*), *und zieht darauf auf der Grenze zwischen Samaria und jenem Gebiete* (*von Lc. nach dem Hauptlande des Antipas auch Galiläa genannt, vgl.* 3, 1 *u. Jos. Alt.* 18, 5, 4) *hin* (17, 11), *um sich über Jericho nach Jerusalem zu begeben* (18, 31, 35). *Diese Notizen zeigen die Differenzen:* 1) *dass nach Mc. und Mt. Jesus durch Peräa mit Ueberschreitung des Jordans bei Jericho, nach Lc. aber durch Samaria zieht, dagegen Peräa nur von Judäa aus betritt* 2) *dass nach Mc. und Mt. Jesus in der Landschaft Judäa nur bei Jericho eine kurze Wirksamkeit ausübt, während er nach Lc. schon vorher im Norden derselben eine andauernde Thätigkeit entfaltet. Diese muss aber wegen der Fülle des Stoffes, welche Lc. zwischen* 9, 51 *und* 18, 15 *beibringt, und wegen* 13, 1, *welche Begebenheit auf das Laubhüttenfest, also in den Herbst zu setzen ist* (*vgl. Nr.* 32 *Erl. a*) *auf ungefähr ein Jahr berechnet werden. Für die Geschichtlichkeit der Vorstellung des Lc. nun spricht bezüglich des ersten Punktes, dass Mc. und Mt. nur eine nackte Notiz über den Zug durch Peräa beizubringen vermögen, während Lc. den Weg durch Samaria und den kurzen Aufenthalt in Peräa durch zwei anschauliche Begebenheiten belegt, bezüglich des zweiten Punktes aber, dass es von vorn herein unwahrscheinlich ist, dass Jesus, da er doch auf die Gründung einer neuen Theokratie in Israel ausging, seine persönliche Wirksamkeit nicht auch auf die Landschaft Judäa sollte ausgedehnt haben, dass in der Quelle C, aus der Lc. jene Stoffe grösstentheils entlehnte, von einer solchen Wirksamkeit ausdrücklich die Rede gewesen sein muss, da er sonst schwerlich von dem ihm vorliegenden Texte von A und I Mt.* (*Lc.* 17, 11 = *Mc.* 10, 1 *u. Mt.* 19, 1; *Lc.* 18, 31 = *Mc.* 10, 32

u. Mt. 20, 17) *mit Bewusstsein abgewichen wäre, und dass die Auftritte Mc.* 10, 2—27 = *Mt.* 19, 3—30 *schwer denkbar sind, wenn nicht bereits eine Wirksamkeit Jesu in Judäa vorangegangen war* (*Lc. bringt dieselben daher richtig zu Ende der Wanderung nach Jericho:* 18, 15 — 27). *An diesem Resultate kann es nicht irre machen, dass die Darstellung des Lc. nicht hinreichend klar ist, sofern er doch auch von vorn herein* (9, 51; 53) *von einer Reise nach Jerusalem spricht und die Reiseroute von dem Peräa des Antipas aus nach Judäa zurück und dann an der Grenze von Samaria vorbei geographisch schwer vorstellbar ist* (*vgl. Menkes Bibelatlas, Karte V*), *denn es ist dies die Folge der Compilation von I Lc. oder auch erst der Ueberarbeitung von II Lc., an den wenigstens* 17, 11 *die weite Bedeutung des Namens Galiläa* (*vgl.* 3, 1 *und dazu S.* 41) *erinnert. — Gegen die Authentie von Lc.* 9, 52—56 *nun kann geltend gemacht werden, dass Jesus sich seiner Weisung an die Zwölfe gemäss* (*Mt.* 10, 5: *Nr.* 19) *doch nicht selber nach Samaria gewandt haben werde, und dass es unglaublich sei, es habe ein Jünger Jesu sich solcher phantastischen Ueberhebung wie V.* 54 *schuldig gemacht. Allein der erste Einwurf wäre nur dann triftig, wenn von Mission Jesu in Samaria die Rede wäre, aber es handelt sich ja bloss um einen Durchzug und um ein Unterkommen* (*während der Nacht*); *der zweite aber verliert sein Gewicht, wenn man damit die phantastische Hoffnung der Zebedaiden Mc.* 10, 37 *vergleicht, auch zeigt die Frage, die ja übrigens im Affect gethan ist, dass dieselben nur durch Vermittlung Jesu glaubten ein solch wunderbare Vernichtung der feindlichen Samariter herbeiführen zu können. Im Einzelnen ist noch Folgendes zu bemerken:* 1) *Der am Anfang von uns gemachte Zusatz entspricht Mc.* 10, 1; *Mt.* 19, 1 *f.*; *Lc.* 9, 51, *nach Abzug des kritisch Hinfälligen, wozu auch Mt. V.* 2 *gehört, der nur ein ungeschichtlicher Zusatz zu Mc. sein kann,* 2) *Lc. V.* 53 *b wurde aus dem oben angegebenen Grunde ausgemerzt.*

Erläuterungen. Die Abreise Jesu aus Galiläa fand wahrscheinlich erst nach dem Passah des J. 34 statt (vgl. Nr. 25 Erl.). Der Verkehrsweg von der Grenze Galiläas bei Ginäa (Jos. Alt. 20, 6, 1) durch Samaria ging über Sichem (später Neapolis, jetzt Nablus genannt, vgl. Schenkels Bibell. V S. 288) und war in etwa neun Stunden zurückzulegen. Bei der Stadt der Samariter ist daher auch wohl sicher an Sichem zu denken. Die Aussendung von Boten war nothwendig, weil es sich um die Unterbringung einer grösseren Zahl

von Personen (die Zwölfe, die Frauen, welche später seiner Kreuzigung beiwohnten: Mc. 15, 40 f.) handelte. Die Abweisung war die Folge der allgemeinen Feindschaft zwischen Juden und Samaritern (vgl. Nr. 19 Erl. a), die sich häufig und mitunter sogar blutig kundgab (Jos. Alt. 18, 2, 2; 20, 6, 1). Ueber den Character des Jacobus und Johannes, aus dem sich ihr Verhalten bei dieser Gelegenheit natürlich erklärt, vgl. Nr. 5 Erl. d. Der galiläische Volkscharacter (vgl. Nr. 4 Erl. a) und der Fanatismus des damaligen Judenthums wirkten dabei mit; doch ist zu berücksichtigen, dass Verweigerung der Gastfreundschaft im Alterthum bitterer empfunden wurde als heutiges Tages (vgl. Schenkels Bibell. II S. 332). Bei ihrer Frage schwebt ihnen das Beispiel des Elias (2 Kön. 1, 10; 12) vor; was dieser Prophet nach der Sage vermochte, glauben sie noch viel mehr dem Messias zutrauen zu dürfen: dass er nämlich, wenn er die Hülfe Gottes beanspruchen wolle, die Kränkung durch Vernichtung jener Samariter rächen könne. Jesus wendet sich entrüstet ab und schilt die Zebedaiden wegen ihrer rachsüchtigen und fanatischen Gesinnung aus (vgl. Mt. 5, 38 ff.: Nr. 11 und die alte Textglosse zu Lc. V. 55: Wisset ihr nicht, wes Geistes Unterthanen ihr seid?) In einen andern Ort: jedenfalls in einen judäischen, da sie ja nicht weit mehr von der Grenze waren, denn andernfalls hätte sich ja die Weigerung der Gastfreundschaft wiederholen können.

28. Drei Meldungen zur Nachfolge.

Lc. 9, 57 f. (Mt. 8, 19). **57. Als sie aber weiter zogen, *trat ein Schriftgelehrter zu ihm* und sprach: Ich will dir folgen, wohin du auch gehest! 58. Jesus aber erwiederte ihm: Die Füchse haben Lager und die Vögel unter dem Himmel Nester, der Sohn des Menschen aber hat keine Stätte, wo er sein Haupt hin-**
Mt. 8, 21 f. **legen kann! — 21. Ein Anderer aber sprach zu ihm: Herr, gestatte mir, dass ich zuvor hingehe und meinen Vater begrabe! 22. Er aber antwortete ihm: Folge du mir und lass**
Lc. 9, 61 f. **die Toten ihre Toten begraben! — 61. Und wiederum ein Anderer sprach: Ich will dir folgen, Herr, zuvor aber gestatte mir, meinen Hausgenossen Lebewohl zu sagen. 62. Jesus aber sprach zu ihm: Niemand, der seine Hand an den Pflug gelegt und zurückschaut, ist tüchtig für das Königreich Gottes!**

Lc. 14, 25; 28—32. **25†. Und er wandte sich um und sprach zu dem Volke,**

das ihm folgte: 28. Wer unter euch wird, wenn er einen Thurm bauen will, sich nicht zuvor hinsetzen und berechnen, ob er die Kosten zur Ausführung aufbringen könne? 29. Damit nicht, wenn er den Grund gelegt hat und den Bau nicht vollenden kann, alle, welche es sehen, seiner zu spotten beginnen 30. und sagen: Der Mann fing an zu bauen und konnte es nicht zu Ende führen! 31. Oder welcher König, der gegen einen andern Fürsten ins Treffen rückt, wird sich nicht zuvor hinsetzen und überlegen, ob er im Stande ist, inmitten zehntausend Mann gegen den anzugehen, der mit zwanzigtausend gegen ihn zieht? 32. Wenn nicht, so schickt er, ehe derselbe im Anzuge ist, einen Gesandten ab und fragt nach den Friedensbedingungen.

Kritische Bem. Der ganze Abschnitt stammt wahrscheinlich aus B, denn wenn Mt. davon auch nur die beiden ersten Antworten Jesu hat (8, 19—22), *so ist doch die dritte mit den beiden andern zu enge verbunden, als dass sie aus einer andern Quelle herrühren könnte, die Anrede an das Volk aber steht bei Lc. ganz zwischen Stoffen aus B. Mt. hat die Begegnung mit den angehenden Jüngern in die galiläische Periode und zwar an das Ostufer des Sees verlegt, wohin sie aber nicht gehören kann, weil Jesus damals noch eine Wohnstätte (in Kapernaum) hatte und diese erst verlor, als er nach Judäa abzog. Bei Lc. aber steht die Anrede an das Volk an verkehrter Stelle, da sie hier mit dem vorhergehenden Gleichnisse* (14, 15—24) *logisch zusammenhängt, dieses das Volk aber nicht gehört haben kann* (*V.* 15). *Kann nun auch die ursprüngliche Zugehörigkeit derselben zu der Begegnung mit den angehenden Jüngern nicht nachgewiesen werden, so ist die Verbindung damit doch die natürlichste. Auch könnte man fragen, ob die Antworten Jesu gleichzeitig stattgefunden oder ob hier bloss Verwandtes an einander gereiht worden sei; aber die Verwandtschaft ist nach Inhalt und Satzbildung so gross, dass die erstere Annahme die wahrscheinlichere ist. Dass aber Mt. die dritte Antwort nicht hat, ist nicht auffallender als die Auslassung sonstiger Stücke aus B bei ihm; auch ist dieselbe so originell, dass sie als Product des Compilators schwer denkbar ist. Bezüglich der Herstellung des Textes bemerken wir Folgendes:* 1) *Der Zusatz zu Lc. am Anfang stammt aus Mt.* 8, 19. *Lc. hat den Schriftgelehrten wahrscheinlich nur deshalb entfernt, weil es ihm nach dem sonstigen Wesen der Schriftgelehrten in der Geschichte Jesu*

unwahrscheinlich dünkte, dass ein solcher diesem nachfolgen wollte, daher die Annahme einer Glosse bei Mt. wenig für sich hat. 2) *Bei dem zweiten Falle hat der Text des Mt. den Vorzug insofern, als hier der Antrag ebenfalls von dem Manne ausgeht, was Lc. wohl nur änderte, weil er das πρῶτον Mt.* 21, *welches bereits eine Verhandlung voraussetzt, die der Kürze wegen ausgelassen wurde, motiviren wollte; dagegen ist das τῶν μαθητῶν dort eine unhaltbare Glosse, da ein Jünger, der ihm bis dahin gefolgt war und die Rede in Nr.* 24 *gehört hatte, schwerlich mit einer solchen Bitte gekommen sein wird.* 3) *Endlich ist auch Lc.* 14, 33 *ein Zusatz des Evangelisten, hervorgerufen durch V.* 26 *f.*

Erläuterungen. **a**) Jesus, der wenig Vertrauen in die Aufopferungsfähigkeit eines Schriftgelehrten zu haben scheint (vgl. Nr. 6 Erl. c), hält demselben vor, was er zu gewärtigen habe, wenn er sich ihm anschliesse, nämlich ein heimatsloses und ruheloses Leben. Die Toten, denen die Beerdigung der Toten überlassen werden soll, sind (gemäss der Grundbedeutung des hebr. meth = regungslos, erstarrt) die religiös-sittlich Leb- oder Wirkungslosen (vgl. 1 Sam. 25, 37; Gen. 45, 27; Röm. 7, 8; Jac. 2, 17 ff.; Röm. 6, 13; Apk. 3, 1). Das Wort ist der Ausdruck für die von Jesu gemachte Erfahrung, wie geistig erstarrt und stumpf damals die Masse des Volkes war. Die Bestattung der Toten, zumal der Angehörigen, galt im Alterthum als eine heilige Pflicht, von deren Gewicht uns die Antigone des Sophocles einen Begriff gibt und die auch bei den Hebräern eingeschärft wurde (vgl. Schenkels Bibell. I S. 383). Wenn nun Jesus von dem Manne fordert, ihm statt dessen zu folgen, so gehört dies zu jenen scharfen Einschnitten in die antike Anschauungsweise, die wir auch sonst schon Jesus haben thun sehen, um die ethische Idee zum Siege über die unfreie Sitte und den toten Cultus zu führen; denn dass seine Forderung nicht ascetischer Natur ist, sondern den Zweck einer energischen Entscheidung für seine Sache hat, darf nach allem Vorangegangenen vorausgesetzt werden. Die Trauerfeierlichkeiten dauerten übrigens bei den Israeliten mindestens 7 Tage (Sir. 22, 11; Jos. Alt. 17, 8, 4; jüd. Kr. 3, 9, 5). An den Pflug legt: d. h. den zur Leitung des Pfluges dienenden Pflugsterz anfasst, womit das Pflügen beginnt, wofern der Pflüger gleichzeitig die Zugthiere antreibt. Dies letztere wird er aber nicht thun, wenn seine Augen und Gedanken noch mit etwas hinter ihm Befindlichen beschäftigt sind. Jesus will also sagen: Wer sich entschlossen hat,

für die neue Theokratie zu wirken, dann aber mit seinem Interesse noch bei dem weilt, was ihn früher in Anspruch nahm, der wird gleich einem zerstreuten Pflüger nichts leisten. Auch hier also die Forderung einer durch grosse Aufgaben gebotenen Entschiedenheit, statt des wehmüthigen Rückblickes auf die zu verlassenden Angehörigen. Das Schweigen des Evangelisten über den Anschluss der dreie, lässt annehmen, dass der erste sich abschrecken liess, die beiden andern aber es nicht über sich vermochten, mit der Sitte und dem Familienleben zu brechen. — b) Thürme bauten Privatleute in Weinbergen als Wachtposten für die Hüter (Jes. 5, 2; Mc. 12, 1). Bei dem Könige, der ins Treffen rücken will, schwebte Jesus wahrscheinlich Herodes Antipas vor, der wohl schon im Jahre 34 gegen seinen Schwiegervater Aretas, mit dem er Grenzstreitigkeiten hatte und dessen Rache für die Untreue gegen dessen Tochter er erwarten musste, rüstete (vgl. Jos. Alt. 18, 5, 1 und dazu S. 5 und Nr. 19 krit. Bem.). Jesus will dem Volke, welches die Verhandlungen mit angehört hat, sagen: Wer etwas unternehmen will, der möge vorher überlegen, ob er es ausführen könne, nicht aber wie jene sich zur Nachfolge Meldenden einen Entschluss fassen und darauf erst seine Kräfte abschätzen, um dann zu seiner Schande wieder Abstand nehmen zu müssen.

29. Jesus im Hause der Martha und Maria.

38. Es geschah aber, dass Jesus auf der Wanderung in Lc. 10, 38–42.
ein Dorf kam. Eine Frau aber Namens Martha nahm ihn in ihr Haus auf. 39. Dieselbe hatte aber eine Schwester Namens Maria, die setzte sich dann zu seinen Füssen und hörte auf seine Rede. 40. Martha aber richtete ihre Gedanken darauf, ihn reichlich zu bedienen. Und sie trat hinzu und sprach: Herr, ist es dir gleichgültig, dass meine Schwester mir die Aufwartung allein überliess? So sage ihr, dass sie mir helfe! 41. Jesus aber erwiederte ihr: Martha, Martha, du sorgst und mühest dich um Vieles. 42 Eines aber *nur* bedarf es. Darum hat Maria sich das gute Theil ausersehen und das soll ihr nicht entrissen werden!

Kritische Bem. Die im Texte des Lc. auf Nr. 28 *folgenden Pericopen sind grösstentheils bereits früher behandelt worden: die Aussendung und Rückkehr der* 70 *in Nr.* 19, *das Wehe über die Städte in Nr.* 21; *die dann folgende Frage nach dem grössten Gebot nebst*

dem damit verbundenen Gleichniss vom barmherzigen Samariter aber wird unten (Nr. 41) besprochen werden. Die Erzählung von Martha und Maria nun ist jedenfalls von I Lc. aus C entlehnt, da sich bei den beiden andern Evangelisten keine Spur davon findet, während sie dem Verfasser des vierten Evangeliums vorlag, denn dass dieser die Gestalten der Martha und Maria unserer Erzählung entlehnt hat, zeigen Züge seiner Characterzeichnung wie 11, 20; 32 *f.*; 12, 2 *und die Abhängigkeit dieses Evangeliums von I Lc. überhaupt (vgl. S.* 41). *Die Authentie der Geschichte kann nur dann bezweifelt werden, wenn man die Quelle C für I Lc. leugnet oder unterschätzt oder aber die Erzählung als eine allegorische Darstellung des Gegensatzes von Judenchristenthum (Martha) und Paulinismus (Maria) betrachtet. Ersteres ist nach allem bisher Gefundenen willkürlich, letzteres aber widerspricht dem Character des Paulinismus, dessen Wesen doch wahrhaftig nicht in blosser Receptivität besteht. Selbst bei der Annahme aber, dass I Lc. jenen Gegensatz vor Augen gehabt hätte, wäre deshalb die Geschichtlichkeit der Erzählung nicht ausgeschlossen. Von II Lc. rührt in dem Texte nur das dogmatische κύριος V.* 39 *und* 41 *her, welches daher ausgemerzt wurde. Das „nur" in V.* 42 *haben wir zur Verdeutlichung des Sinnes hinzugefügt.*

Erläuterungen. Den Wohnort der Schwestern, dessen Name bereits in der Tradition verloren gegangen war, haben wir uns im Norden von Judäa zu denken, denn nach Bethanien bei Jerusalem, wohin Joh. denselben versetzt (11, 1; 12, 1 f.) konnte Jesus damals noch nicht gelangt sein (vgl. Nr. 27 krit. Bem.). Martha erscheint in der Erzählung als die eigentliche Hausfrau, sei es dass sie die ältere Schwester oder dass sie Wittwe war, so dass Maria bei ihr wohnte (der Bruder Lazarus ist eine Fiction des Joh., wahrscheinlich nach Lc. 16, 19). Jesus und Maria sassen nach orientalischer Weise auf Polstern, letztere neben (παρά) seinen Füssen. Dann (καί): d. h. nachdem sie Jesus in ihr Haus geführt und die ersten Pflichten gegen den Gast (Ablegung der Sandalen und des Kopfbundes, Darreichung von Fusswasser) erfüllt hatten. Ueber die culturgeschichtliche Bedeutung des Verkehrs Jesu mit Frauen vgl. Nr. 18 Erl. b. Eine frühere Bekanntschaft mit der Familie braucht nicht angenommen zu werden, da im Alterthum allgemeine Gastfreiheit herrschte, zumal bei den Hebräern gegenüber einem Lehrer. Bei der Bedienung ist an das Herbeischaffen, Zurichten und Auftragen von Speise und Trank zu denken (vgl. zu διακονία in dieser

Bedeutung Xen. Oec. 7, 41). Dem „Vielen“ (die reichliche Bedienung), um welches sich Martha mühte, steht das „nur Eine“ (das Zuhören, wie es Maria that) gegenüber. Damit soll aber nicht eine allgemeine (ascetische) Sentenz ausgesprochen werden, sondern es gilt von dem vorliegenden Falle, so dass Jesus damit zugleich in bescheidener Weise die viele Bedienung seiner als überflüssig darstellt. Das gute Theil: d. h. das heilsame, förderliche Theil im Gegensatz zu dem Theile, welches Martha sich als Object ihrer Thätigkeit ausersehen hatte und welches ihm irrelevant erschien. Der Satz enthält also keinen allgemeinen Tadel des Wesens der Martha, sondern nur eine feine Correctur ihres Verhaltens in der gegenwärtigen Situation mit dem gleichzeitigen Ausdruck der Bescheidenheit seinerseits.

30. Jesus redet zu seinen Schülern über das Gebet.

1t. Darauf geschah es, dass, als Jesus irgendwo gebetet Lc. 11, 1.
hatte, einer seiner Schüler zu ihm sprach: Lehre uns beten,
wie ja auch Johannes seine Schüler beten gelehrt hat! *Da
sprach er zu ihnen*: 7. Wenn ihr betet, so macht nicht viel Mt. 6, 7–9.
Worte, wie es die Heiden thun, weil sie glauben, sie würden
in Folge ihrer Geschwätzigkeit erhört. 8. So stellet euch
ihnen nicht gleich; weiss ja doch euer Vater, wessen ihr
bedürft, ehe ihr ihn bittet. 9t. In dieser Weise nun sollt
ihr beten:[a])

2t. Vater! Lc. 11, 2.
Geheiligt werde dein Name,
Es komme dein Königreich!
11. Unser nothwendiges Brod gib uns heute, Mt. 6, 11.
4t. Und vergib uns unsere Sünden, Lc. 11, 4.
Und führe uns nicht in Versuchung![b])
9. Ich sage euch aber: Lc. 11, 9.
Bittet, so wird euch gegeben,
Suchet, so werdet ihr finden,
Klopfet an, so wird euch aufgethan!

9. Oder wer unter euch wird, wenn ihn sein Sohn um Mt. 7, 9 f.
Brod bittet, ihm einen Stein darreichen; 10. oder wenn er
um einen Fisch bittet, ihm eine Schlange geben; 12. oder Lc. 11, 12.
auch, wenn er um ein Ei bittet, ihm einen Scorpion hinreichen? 11. Wenn denn ihr, die ihr doch sündig seid, es Mt. 7, 11.

versteht, euern Kindern heilsame Gaben darzureichen, wie viel mehr wird euer himmlischer Vater Heilsames darreichen de-
Mc. 11, 22–24. nen, die ihn bitten! 22[b]. Habt Vertrauen zu Gott! 23. Wahrlich, ich sage euch: Wer zu diesem Berge sagt: Hebe dich und stürze ins Meer, und nicht zweifelt in seinem Herzen, sondern vertraut, dass geschehen werde, was er sagt, dem wird es werden! 24. Darum sage ich euch: Alles was ihr im Gebete erbittet, vertraut dass ihr es empfangt, so wird es euch![c])

Kritische Bem. Ueber die kritische Behandlung dieses Abschnittes bemerken wir Folgendes: 1) *Den grössten Theil der hierher gehörigen Aussprüche aus B hat Mt. in die Bergpredigt eingereiht; dass sie aber dahin nicht gehören, haben wir schon früher gesehen* (*Nr.* 11 *krit. Bem.*), *wie denn überhaupt die Ansicht unmöglich ist, dass Lc. die bei Mt. vorliegenden Redecomplexe zertrümmert habe, um die einzelnen Elemente auf verschiedene Partien seines Evangeliums zu vertheilen. Dazu kommt, dass die bei Lc. berichtete Veranlassung der Gebetsrede eine sehr natürliche und darum glaubwürdige ist. Dagegen hat Lc. den für die Characteristik des folgenden Vaterunsers werthvollen Ausspruch Mt.* 6, 7—9, *wohl nur aus Sparsamkeit, ausgelassen.* 2) *Das Vaterunser haben beide Evang. jedenfalls aus B entlehnt, wie sich aus der Uebereinstimmung in dem Wortlaut, insbesondere in dem ἅπ. λεγ. „ἐπιούσιος“ ergibt. Da nun Mt. einen ausführlicheren Text* (*den gegenwärtig gebräuchlichen, nach Abzug der unechten Lobpreisung am Schlusse*) *bietet* (6, 9—13), *so entsteht die Frage, ob Mt. zugesetzt oder Lc. ausgelassen hat. Für ersteres nun sprechen die entscheidenden Gründe, dass das „dein Wille geschehe“ schon in den beiden ersten Sätzen mit enthalten ist* (*vgl. Erl. b und Nr.* 4 *Erl. f.*), *was nicht zu der angestrebten Kürze stimmt, das „bewahre uns vielmehr vor dem Bösen“* (*dem Sündigen, vgl. Sir.* 4, 23; *Septg. Spr.* 2, 12, *gelegentlich der Versuchung*) *nur der positive Ausdruck für das vorhergehende „führe uns nicht in Versuchung“ ist, und der Vater „im Himmel“ wie die Reflexion auf die Willensvollbringung der Engel im Himmel ganz der breiten Weise des Mt. angehört. Auch ist die Lesart ὀφειλήματα für ἁμαρτίας eine Aenderung des Mt., hervorgerufen durch das folgende ὀφείλοντι. Dagegen ist das „heute“ bei Mt. ursprünglicher als das „täglich“ des Lc., weil es in die Gegenwart des Betenden versetzt und an die jüdische Sitte des Morgengebetes erinnert* (*vgl. Erl. a*). *Bei beiden*

aber ist die Berufung auf die eigne Versöhnlichkeit nach der Bitte um Vergebung, welche sich schon in B gefunden haben muss, da Mt. an dem Wortlaute bei Lc. geändert hat (Verwandlung der Parenthese in einen Nebensatz behufs besseren Anschlusses und des Praes. ἀφίομεν in den Aor. d. h. der versöhnlichen Gesinnung des Betenden in eine vorhergegangene Vergebung zur sicherern Erlangung der Gebetserhörung: wie denn auch wir vergeben haben, vgl. 6, 14 *f.), zu streichen, denn dieselbe unterbricht den Fluss der Rede, steht als Begründung einer Bitte isolirt da, ist als Intention des Betenden schon in den ersten Sätzen enthalten, vgl. Mt.* 18, 23, *und wohl aus letzterem Gleichnisse, das ebenfalls aus B stammt (auch hier das Bild des Schuldners), in den Text gekommen. Obgleich sich das Vaterunser in A nicht findet und sich im n. Test. sonst keine sichere Spur davon zeigt (vgl. jedoch Röm.* 8, 15 *u. Gal.* 4, 6), *so ist doch kein Zweifel an seiner Authentie berechtigt, da Jesus ja damit kein stehendes Gebet, sondern nur ein Vorbild gedrungener Gebetsweise hat geben wollen. Ebenso wenig können die Analogien aus alten jüdischen Gebeten (s. dieselben bei Keim II S.* 278) *die Originalität desselben beeinträchtigen, da dieselben nur einzelne gemeingültige Elemente der hebräischen Religiosität, nicht aber deren individuelle Ausprägung (Vater und Königthum Gottes sind bei Jesus dem Inhalte nach von der Anschauung der Schriftgelehrten verschiedene Begriffe) und ebensowenig ihre Zusammenordnung zu einem Ganzen von wunderbarer Tiefe und Weite des Gehaltes betreffen.* 3) *Lc.* 11, 5—8 *ist gleich* 18, 2—8 *ein wohl erst von II Lc., dessen judaistischer Anschauungsweise es entspricht, herrührendes Product, dessen Unechtheit sich in dem Motiv der Gebetserhörung zeigt, welche bei ihm sonst nicht auf der Unverschämtheit, sondern grade nach dem unmittelbar Folgenden auf dem Kindesverhältnisse zu Gott beruht (vgl. auch Erl. a). Den Anstoss zu der Fiction gab wohl das Anklopfen und das Brod in V.* 9—11. 4) *Lc.* 9, 10 *ist im Verhältniss zu V.* 9 *eine blosse Tautologie, welche der gedrungenen Redeweise Jesu widerspricht, aber sich schon in B (Mt.* 7, 8) *gefunden haben muss, wofern sie nicht etwa aus Mt. in den Text des Lc. übergegangen ist.* 5) *Die Zweizahl der Bilder in Mt.* 7, 9 *f. ist aus Lc.* 11, 12 *zur Dreizahl zu ergänzen. Statt der guten Gaben im Folgenden hat Lc. den heiligen Geist, eine zu enge Erklärung der ersteren, die entweder von dem Pauliner I Lc. herrührt oder eine alte Glosse gnostischen Ursprungs ist (vgl. die Marcionitische Lesart in V.* 2: *es komme dein heiliger*

Geist bei Tert. c. M. 4, 26). 6) *Endlich haben wir der Pericope das Stück Mc.* 11, 22—24 *aus A* (*vgl. Mt.* 21, 21 *f.; Lc.* 17, 5 *f., letzteres jedenfalls eine secundäre Form des Ausspruches zur Beschränkung der kühnen Hyperbel*) *angefügt* (*V.* 25 *ist eine aus Mt.* 6, 14 *eingeschobene alte Glosse*), *welches dort in keinem innern Zusammenhange mit der Symbolik des verdorrten Feigenbaumes steht, hier aber einen seinem Inhalt entsprechenden Context findet.*

Erläuterungen. **a**) Ueber die Gebete des Täufers ist uns nichts Näheres bekannt, doch werden dieselben sich wohl besonders auf den Eintritt der neuen Theokratie und deren sittliche Bedingungen bezogen haben (vgl. Nr. 1—3). Der heidnische Glaube des „fatigare deos" durch vieles und langes Beten ist die Folge ihres anthropomorphischen Gottesbegriffs, wie sich denn dieselbe Erscheinung auch bei heidnischen Stämmen der Gegenwart findet. Dem setzt Jesus den Satz entgegen, dass es sich beim Gebete ja gar nicht darum handle, Gott die Bedürfnisse wissen zu lassen, und muss er dasselbe daher vielmehr als den natürlichen Ausdruck der religiösen Stimmung aufgefasst haben, so dass nach ihm nicht das Gebet, sondern das Kindesverhältniss zu Gott (vgl. das Folgende) unter der Bedingung der Congruenz des Begehrten mit dem göttlichen Willen (vgl. Mc. 14, 36) die Ursache der Gebetserhörung ist, ein scharfer Gegensatz auch zu dem jüdischen Gebetsbegriff (vgl. z. B. Sir. 35, 21). Im Folgenden gibt er nun, die Bitte der Jünger erfüllend, das Muster eines kurzen Gebetes zur freien Nachahmung für die Jünger („in solcher Weise = οὕτως sollt ihr beten"), welches dann seit dem dritten Jahrhundert den Character eines stehenden Gebetsschemas bekommt. Ermahnungen zu kurzem Gebet finden sich auch schon bei hebr. Schriftstellern (Pred. 5, 1; Sir. 7, 14; Berach. 61, 1), und zwar wohl grade im Gegensatz zu der herkömmlichen Vielredenheit (vgl. darüber Schürer S. 498 ff.) — **b**) Das Vaterunser ist seinem Inhalte nach ein allgemeines, dem generellen Inhalte des christlichen Bewusstseins Ausdruck verleihendes, nicht aber auf die besonderen Situationen und Stimmungen des Subjects berechnetes Gebet, und sollte daher ohne Zweifel ein Muster sein für das nach jüdischer Sitte (vgl. Schürer S. 499) täglich verrichtete Gebet, und zwar, wie das „heute" lehrt, für das Morgengebet (vgl. Mc. 1, 35; das andere fand am Abend statt). Das Gebet besteht, die Anrede abgerechnet, aus fünf Sätzen, von denen die beiden ersten Wünsche (nicht Gelübde, was für den zweiten Satz nicht passt) enthalten,

denn dass der Imper. aor., entsprechend dem hebr. Impf. (vgl. Hiob 3, 3 ff. und Gesen. hebr. Gr. § 125, 3 b), auch den starken Wunsch ausdrückt, ergibt sich aus Septg. Ps. 109, 6; 16 ff.; darauf folgen drei Bitten. Ueber die Bedeutung des Gottesnamens „Vater" im Munde Jesu und ihren Unterschied von der gemeinjüdischen (die Anrede „Vater" auch schon bei Sir. 23, 1 u. 4 und später bei Rabbinen) vgl. Nr. 11 Erl. e und Röm. 8, 15; Gal. 4, 6. Dein Name: nämlich der Name „Vater" als characteristischer Ausdruck der christlichen Gottesidee. Diesen Namen heiligen (hebr. hiqdisch) heisst der Grundbedeutung der Wurzel qdsch: rein, glänzend, normal zufolge, ihn d. h. im Grunde Gott selbst (vgl. Jes. 29, 23; Ez. 20, 9 u. 22, 26) als das vollkommene Wesen erweisen oder darstellen, sofern man sich zu ihm bekennt und in Gesinnung, Wort und That entsprechend verhält (vgl. Jes. 29, 23 f.; parallel ist: ihn verherrlichen: Jes. 4, 5; 6, 3; Sir. 36, 4), so dass also der Betende den Wunsch ausspricht, es möge der Vatername Gottes von den Menschen, sich selbst natürlich mit eingeschlossen, als Ausdruck der ethischen (während der Hebräer, wie z. B. Lev. 21, 6 zugleich an den Gegensatz Gottes zum cultisch Unreinen dachte) Vollkommenheit anerkannt und erwiesen werden. Der folgende Gebetswunsch: dein Königthum komme, schliesst sich daher natürlich an den ersten an, die Folge der Heiligung des Vaternamens, den Zusammenschluss der den Vaternamen heiligenden Menschen zu einem Gottesstaate, hervorhebend. Das Königreich ist aber hier der vollendete Gottesstaat, als Gegenstand der Sehnsucht des ideal gestimmten christlichen Gemüthes. Unter den Bitten steht voran die um Gewährung der leiblichen Bedürfnisse, sofern dieselben zum Leben und damit zugleich zur Vollbringung seiner sittlichen Aufgaben erforderlich sind, bescheiden und vertrauungsvoll (vgl. Mt. 6, 34) auf das Nothwendige und den Tag, an dessen Morgen der Jünger betet, beschränkt. Das „Brod" ist auch hier im allgemeinen Sinne des leiblichen Bedarfs (vgl. Nr. 21 Erl. b) zu nehmen. Nothwendige: Das griech. ἅπ. λεγ. „ἐπιούσιος" ist von ἐπὶ und ὄντ (part. von εἶναι) abzuleiten und bedeutet wörtlich: dazu gehörig = erforderlich (vgl. Spr. 30, 8 und über die Ableitung Kamphausen, das Gebet des Herrn S. 97 f.). Es folgen sodann zwei, direct auf das innere Leben bezügliche Bitten, von denen die erste auf die Vergangenheit, die zweite auf die Zukunft reflectirt. Vergib uns unsere Sünden: Der Ausdruck ἀφιέναι ἁμαρτ. ist ursprünglich bildlich, indem er die Ent-

lastung der Person von einer rechtlichen Verbindlichkeit, insbesondere einer materiellen, bezeichnet (vgl. Lc. 7, 41 f.; Mt. 18, 27), so dass der Sinn der Bitte ist: Lass uns nicht haften für unsere Sünden, sondern setze uns ausser Verantwortung wegen derselben, so dass wir das Bewusstsein des Schuldfreien vor dir haben können (vgl. Nr. 13 Erl.). Die subjective Bedingung der Sündenvergebung, wobei es sich übrigens nur um solche Sünden handeln kann, die das Bewusstsein der Kindschaft (die Anrede „Vater") nicht aufheben (vgl. Nr. 14 Erl. f.): die Anerkennung der begangenen Sünden und das Streben nach Ueberwindung der bösen Neigung, ist in der Bitte wie in dem Gesammtinhalte des Gebetes mit eingeschlossen. Führe uns nicht in Versuchung: d. h. bringe uns nicht in solche Situationen, worin wir zur Sünde verleitet werden (vgl. zu πειρασμός im Sinne der schweren, die sittliche Widerstandskraft des Einzelnen übersteigenden, Versuchung, welcher durch den Zusammenhang mit der vorhergehenden Bitte gefordert ist: Gal. 6, 1; 1 Cor. 10, 13). — c) An die Belehrung über die Gebetsweise knüpft Jesus eine Ermunterung zum Beten, mittels der Hinweisung auf die Erfüllung der Bitten. Bittet, suchet, klopfet an: Der Ausdruck, anfangs eigentlich, geht dann in Bilder über, von denen das erste vom Nachforschen nach etwas Begehrtem (vgl. Mt. 13, 45), das zweite von dem Anpochen eines Einlass ins Haus Verlangenden (vgl. Lc. 13, 25) hergenommen ist. Im Folgenden wird dann das Kindesverhältniss der Jünger zu Gott, die Ursache ihrer Erhörung, verglichen mit dem Verhältnisse eines Sohnes zu seinem Vater. Wie ein solcher trotz seiner sonstigen sittlichen Mängel, doch, getrieben von dem natürlichen Zuge des Herzens zu seinem Sohne (vgl. Jes. 49, 15), diesem nicht, ihn grausam täuschend (beachte die Aehnlichkeit zwischen den genannten Gegenständen), statt der erbetenen heilsamen Gabe eine schädliche darreichen wird (über den Scorpion vgl. Nr. 19 Erl. b), so wird noch viel mehr Gott, an dem nichts Verkehrtes haftet, seinen Kindern die erbetene heilsame Gabe gewähren. Darum soll man im Gebete Vertrauen zu Gott haben. Wie die Zuversicht zu Gott, dass er das seinem Willen Entsprechende auch fördern werde, indem sie den Heroismus des Handelns erzeugt, überhaupt Unglaubliches leistet (vgl. zu dem Berge versetzen 1 Cor. 13, 2, auch die Rabbinen kennen das Bild), so auch im Gebete. Das der Sprache der religiösen Begeistrung entlehnte hyperbolische „Alles" am Schlusse

ist logisch natürlich nach Massgabe des Kindesverhältnisses, welches nur das ethisch und providentiell Zulässige begehrt, zu verstehen.

31. Jesus redet von der Sorge um die äusseren Bedürfnisse.

13. Darnach sprach jemand aus dem Volke zu ihm: Leh- Lc. 12, 13–20.
rer, rede meinem Bruder zu, dass er das Erbe mit mir theile!
14. Er aber erwiederte ihm: Mann, wer hat mich zum Richter
oder Erbtheiler über euch bestellt? 15. Und zum Volke
sprach er: Habt Acht und hütet euch vor aller Habsucht,
da der Ueberfluss an Habe nicht auch das Leben sichert!
Höret! 16. Eines reichen Mannes Acker trug gut. 17. Und
er überlegte bei sich und sagte: Was soll ich thun, da ich
keinen Raum habe, um meine Früchte einzuheimsen? 18. Das
will ich thun: Meine Scheunen abbrechen und grössere bauen
und darin alle meine Früchte und Güter aufspeichern! 19. Dann
will ich zu meiner Seele sagen: Seele, du hast grosse Vor-
räthe auf viele Jahre, habe Musse, iss, trink und sei fröhlich!
20. Aber Gott sprach zu ihm: Du Thor, in dieser Nacht wird
dein Leben von dir zurückgefordert! Was du nun aufge-
speichert hast, wem wird es gehören?[a])

22. Darauf sprach er zu seinen Schülern: Euch *aber* Lc. 12, 22.
sage ich: Seid nicht besorgt für euer Leben wegen der Nah-
rung, noch für euern Leib wegen der Kleidung! 25[t]. Ist nicht Mt. 6, 25.
das Leben mehr als die Nahrung und der Leib mehr als die
Kleidung? 24. Betrachtet die Raben: sie säen weder noch Lc. 12, 24 f.
ernten sie, sie haben keine Vorrathskammer noch Scheune,
und Gott ernähret sie doch! Wie viel mehr geltet ihr als die
Vögel! 25. Wer aber unter euch kann durch Sorgen seinem
Leben eine Spanne Zeit zusetzen? 27. Betrachtet die Lilien: Lc. 12, 27 f.
sie spinnen weder noch weben sie, und doch sage ich euch:
Selbst Salomo, wenn er in seinem ganzen Glanze erschien,
war nicht gekleidet wie eine derselben! 28. Wenn nun Gott
die Gräser, die heute auf dem Felde stehen und morgen in
den Backofen gesteckt werden, also kleidet, wie viel mehr
wird er denn euch kleiden, ihr Schwachgläubigen! 31. Darum Mt. 6, 31–34.
seid nicht besorgt und sprecht nicht: Was werden wir essen
oder was werden wir trinken oder was werden wir anziehn?
32. denn auf alles dies verlegen sich die Heiden. Weiss ja

doch euer Vater, dass ihr des alles bedürfet! 33. Richtet vielmehr euer Streben auf sein Königreich, so wird euch dies hinzugegeben werden. 34. So sorget denn nicht um den morgigen Tag, denn der morgige Tag wird seine eigne Sorge haben. Genug hat jeder Tag an seiner Plage![b])

Kritische Bem. Nach Nr. 30 *bringt Lc. Stoffe, die wir theils bereits früher behandelt haben* (*vgl. Nr.* 11; 14; 15; 22; 24), *theils erst später berücksichtigen werden. Es folgt dann die vorstehende Pericope, deren erster Theil Lc. eigenthümlich ist und wahrscheinlich aus C stammt, wie die Verwandtschaft der Diction mit andern Lc. eignen Stoffen* (*vgl. Lc.* 12, 17 *f. mit* 16, 3 *f.*) *vermuthen lässt, wogegen der zweite Theil, da er sich auch bei Mt. vorfindet* (6, 25—34), *aus B herrühren muss. An der Originalität jenes ersten Theiles zu zweifeln, liegt kein Grund vor, vielmehr entspricht derselbe nach Inhalt und Ton ganz der Art Jesu. Dasselbe gilt nicht minder auch vom zweiten Theile, der mit zu dem Originellsten und Schönsten gehört, was uns von den Reden Jesu überliefert worden ist. Mt. hat denselben in die Bergpredigt verwebt, wo ihn Lc. in B offenbar nicht vorfand und in deren Plan er nicht wohl passt* (*vgl. Nr.* 11 *krit. Bem.*). *Lässt sich nun zwar auch nicht erweisen, dass die beiden Theile der vorliegenden Pericope ursprünglich zusammengehörten, so ist ihre Verbindung doch eine sehr natürliche. In Betreff der Behandlung der überlieferten Texte notiren wir Folgendes:* 1) *In Lc.* 12, 15 *haben wir statt des unbestimmten αὐτοὺς „das Volk", in V.* 16 *statt des die Rede unterbrechenden „er trug ihnen eine Parabel vor" ein überleitendes „Höret" gesetzt, in V.* 18 *das referirende καὶ εἶπεν getilgt, welches das lebhafte Selbstgespräch unterbricht und jedenfalls von Lc. herrührt, und endlich den Spruch V.* 21 *ganz ausgemerzt, da derselbe in keiner logischen Verbindung mit dem Vorhergehenden steht, sofern es sich ja darin nicht um den Gegensatz von materiellen und geistigen Gütern, sondern um die falsche Sicherheit des Habsüchtigen handelt, das Thema des Gleichnisses bereits in V.* 15 *angegeben, und der Spruch wohl nur eine Verkürzung von* 12, 33 (*Mt.* 6, 19 *f.*) *ist. Damit fällt zugleich das mit diesem Verse logisch verbundene* διὰ τοῦτο *in V.* 22, *wofür wir* (*vgl. Erl. b*) *„aber" gesetzt haben.* 2) *Der Text des Folgenden ist durch Vergleichung von Mt. und Lc. herzustellen. Lc. hat den characteristischen Schluss Mt. V.* 34 *ausgelassen und an seine Stelle V.* 32—34 *gesetzt* (*offenbar willkürlich, da V.* 31 *schon den Gedanken ausgesprochen hat,*

den V. 32 *aussprechen soll, und es sich gar nicht um die Entäusserung vom Besitze, sondern nur um die ängstliche Sorge handelt*), *V.* 26, *der einen sehr unklaren Gedanken enthält, eingeschaltet, V.* 29 *die lebhafte Frage verwischt und das undeutliche* μετεωρίζεσθε *sowie V.* 30 *das überflüssige τ. κόσμου hinzugefügt. Dagegen hat Mt. die Raben in Vögel, das „weben" in „arbeiten" verallgemeinert* (*V.* 26 *f.*), *statt Gott: euern himmlischen Vater gesetzt* (*V.* 26), *was keine Beziehung zu den Vögeln hat, sein Augenmerk unpassend auf das Wachsen der Lilien gerichtet* (*V.* 28), *während es sich doch um ihr Aussehen* (*Blätter- und Blüthenschmuck*) *handelt, zu dem Reiche Gottes erläuternd die Gerechtigkeit hinzugefügt* (*V.* 33) *und endlich den in poetischer Rede überflüssigen V.* 28 *a eingeschoben.*

Erläuterungen. a) Das Gesuch des Mannes erklärt sich daraus, dass derselbe Jesum zu den Schriftgelehrten, welche ja auch als Beisitzer bei Gerichten, als Schiedsrichter und Rechtsbeistände fungirten und als solche ein hohes Ansehen genossen (vgl. Bibell. V S. 253 f.), rechnete. Worauf sich der Anspruch des Mannes auf Herausgabe eines Theiles der väterlichen Erbschaft seitens seines Bruders gründete, ob jener etwa der jüngere der Brüder war, den der Vater gegen das herrschende Erbrecht enterbt hatte, oder ein unehlicher Sohn, den er gegen die Gewohnheit testamentarisch zum Miterben eingesetzt hatte (vgl. Bibell. II S. 137 f.), ist nicht ersichtlich. Jesus lehnt die Zumuthung ab, weil es nicht seines Amtes sei, Rechtshändel zu schlichten, dies wohl im scharfen Gegensatze zu den Schriftgelehrten, welche durch ihre juridische Thätigkeit das religiös-ethische Interesse schädigten, indem sie eine juridische Auffassung der Religion, wie eine casuistische der Moral, beförderten und selbst zu einer egoistischen Ausbeutung ihrer Rechtskenntnisse verleitet wurden (vgl. Mt. 23, 14). Er nimmt dann von dem vorliegenden Streite zwischen den Brüdern, der seinen Grund in der Habsucht eines von beiden hatte (wessen, bleibt unentschieden, da Jesus ja sonst gegen seinen Grundsatz dennoch ein Urtheil gefällt hätte), Veranlassung, vor der Habsucht zu warnen, welche meint, mit dem Ueberfluss an Gut wäre auch der dauernde Besitz desselben gegeben und nicht bedenkt, dass vielmehr Gott das Leben und damit auch den Besitz des Reichthums von Tag zu Tag fristet (V. 15 b lautet wörtlich übersetzt: dass nicht dadurch, dass jemand Ueberfluss hat, sein Leben auf seiner Habe beruht, ein unregelmässig gebildeter Satz, wovon wir den Sinn oben frei wiedergegeben haben).

Diese Wahrheit wird dann von Jesus durch die nachfolgende fingirte Erzählung dem Volke anschaulich gemacht, welche die behäbige Selbstzufriedenheit eines reich gewordenen Mannes schildert. Wird dein Leben von dir zurückgefordert: bildliche Redeweise, wobei das Leben als ein göttliches Darlehn betrachtet wird (vgl. Sir. 20, 15; Weish. 15, 8). Wem wird es gehören?: Die Antwort: nicht dir, sondern einem andern, wird als selbstverständlich im Sinne behalten. — **b**) Jesus wendet sich nun zu seinen Schülern, um auch für diese eine Belehrung anzuknüpfen, welche im Unterschiede von der an das Volk gerichteten gemäss ihrer grösseren sittlichen Reife noch ein Weiteres fordert als die blosse Vermeidung der Habsucht, das nämlich, dass sie sich auch der ängstlichen Sorge um die leiblichen Bedürfnisse, welche das Mittel zum Zwecke mache und ohnehin unnütz sei, entschlügen und mit sorgenfreiem Gemüthe ihre Bestrebungen auf das Reich Gottes richteten, da Gott, der doch selbst der niederen Creatur das Nöthige gewähre, gewiss für diejenigen Sorge tragen werde, welche im Verhältnisse von Kindern zu ihm stünden und seine Zwecke förderten, zudem aber der Mensch an der Plage jedes gegenwärtigen Tages genug zu tragen habe. Seid nicht besorgt: das griech. μεριμνᾶν heisst nicht bloss Sorge tragen, sondern hat öfter auch den Nebenbegriff des ängstlich oder bekümmert Seins (vgl. Lc. 10, 41; 12, 11; Phil. 4, 6; 1 Petri 5, 7), wie denn auch das Folgende diesen für die vorliegende Stelle fordert. Die Sorge um Nahrung und Kleidung hängt sich an nebensächliche Dinge, die blosse Mittel für die Erhaltung des Lebens und Leibes sind, und kehrt also das vernünftige Verhältniss von Mittel und Zweck um. Raben: Jesus befindet sich wahrscheinlich im Freien und deutet auf die auf dem Felde befindlichen Raben hin. Spanne Zeit: eigentlich Elle (πῆχυς = hebr. amah: die Länge des Vorderarms), was aber im Deutschen nicht von der Zeit gebraucht wird. Die verschiedenen Lilienarten, welche nach ihrer Blattform zu den Gräsern (die Einzahl χόρτος ist für uns weniger verständlich) gehören, wachsen im Morgenlande wild. Die Blätter und Blüthen der Lilie werden sinnig als ihr Kleid bezeichnet. Backofen: hebr. tanur, ein etwa drei Fuss hoher Topf, in welchem mit Holz oder dürrem Grün geheizt wurde und an dessen Wänden man die daran geklebten Brotfladen buck, noch jetzt bei den Arabern gebräuchlich (vgl. Bibell. I S. 347 f.). Schwachgläubigen: Dass die Jünger Jesu sich auch bisweilen mit Sorgen um die äussern Bedürfnisse trugen,

war bei ihrer Erwerblosigkeit zwar natürlich, verrieth aber dennoch einen Mangel an Vertrauen, das ja kein blindes sein, sondern in dem Bewusstsein um ihre Erwählung zur Vollbringung einer providentiellen Aufgabe wurzeln sollte (vgl. das Vertrauen Luthers und anderer religiöser Genien). Die geschichtliche Möglichkeit der Befriedigung ihrer Bedürfnisse aber war gegeben in der Anhänglichkeit derer, für die sie wirkten (vgl. Nr. 18), wobei noch die verhältnissmässige Bedürfnisslosigkeit des einfachen Morgenländers zu berücksichtigen ist. Auf alles dies: d. h. auf Essen, Trinken und Kleidung. Jesus denkt bei den Heiden nicht allein an das niedere Volk, sondern auch an die Vornehmen, insbesondere die römischen, deren Prunk- und Genusssucht sich seinen Augen in Palästina darbot. Auf sein Königreich: d. h. mit Beziehung auf die Jünger nicht: auf die zukünftige Theilnahme an dem vollendeten Gottesreich, sondern: auf die Beförderung der Zwecke und Interessen des Gottesreiches durch ihr Wirken. Sein Reich: nämlich das Reich Gottes, welcher letztere Begriff in dem vorhergehenden „Vater" eingeschlossen ist (vgl. Lc. 11, 2; der Ausdruck „Reich des Vaters": Mt. 13, 43 ist nicht ursprünglich). Der Tag ist dichterisch als sorgende Person gedacht. An seiner Plage: Wer sich ängstet um die folgenden Tage, häuft deren Sorgen auf den gegenwärtigen Tag, der doch an der Plage, die er selber mit sich bringt, genug zu tragen hat.

32. Jesus verkündigt den unbekehrten Galiläern und Jerusalemiten ein göttliches Gericht.

1. Es fanden sich in dieser Zeit einige bei Jesu ein, die Lc. 13, 1—9.
ihm von den Galiläern erzählten, welche Pilatus beim Opfern hatte töten lassen[a]**). 2. Jesus aber sprach zu ihnen: Glaubt ihr, dass diese Galiläer durch solches Schicksal vor allen andern Galiläern als Sünder gekennzeichnet worden seien? 3. Ich sage euch: Nein; vielmehr werdet ihr, wenn ihr euch nicht ändert, alle gleicherweise umkommen! 4. Oder glaubt ihr, dass jene achtzehn Menschen, welche von dem einstürzenden Thurme bei der Siloahquelle getötet wurden, dadurch vor allen andern Einwohnern Jerusalems als Sünder gekennzeichnet worden seien? 5. Ich sage euch: Nein; vielmehr werdet ihr, wenn ihr euch nicht ändert, alle gleicherweise umkommen!**[b]**) *Höret!* 6**[t]**. Jemand hatte in seinem Wein-**

berge einen Feigenbaum stehen und kam, um nach Früchten auf demselben zu suchen, aber er fand keine. 7. Da sprach er zu dem Weingärtner: Siehe, seit drei Jahren komme ich, um nach Früchten auf diesem Feigenbaum zu suchen, doch ich finde keine. Haue ihn ab! Wozu soll er auch noch das Land unfruchtbar machen? 8. Jener aber erwiederte ihm: Herr, lass ihn auch noch dieses Jahr stehen, bis dass ich um ihn herum gegraben und gedüngt haben werde. 9. Wenn er dann bis zum kommenden Jahre Frucht bringt, *nun wohl*; wo aber nicht, so magst du ihn umhauen![c])

Kritische Bem. Zwischen der vorliegenden und voraufgehenden Pericope haben wir die auf die Wiederkunft Jesu bezüglichen Reden Lc. 12, 35—53, *die hier verfrüht sind und von denen daher später (Nr.* 56) *die Rede sein wird, sowie die Doublette* 12, 54—59, *über welche Nr.* 22 *krit. Bem. zu vergleichen ist, ausgeschieden. Die vorliegende Erzählung, welche Lc. eigenthümlich ist, stammt jedenfalls aus C, documentirt ihr hohes Alter durch den Umstand, dass das Gleichniss vom Feigenbaum höchst wahrscheinlich die Grundlage der Erzählung Mc.* 11, 12 *ff. bildet (vgl. Nr.* 48 *krit. Bem.) und trägt, wie sich aus den Erläuterungen ergeben wird, auch übrigens die Merkmale der Authentie an sich.*

Erläuterungen. a) Das genannte blutige Ereigniss muss dem folgenden Gespräche unmittelbar voraufgegangen sein (vgl. den Aor. ἔμιξεν V. 1), fällt wegen der Anwesenheit von Galiläern behufs Opferdarbringung jedenfalls auf ein Fest und zwar, wie der chronologische Zusammenhang der Geschichte Jesu (vgl. S. 66 f. u. Nr. 35 u. 37) fordert, auf das Laubhüttenfest, also in die Zeit vom 15—22 Tisri (October) des J. 34 (vgl. über den Termin des Festes Bibell. IV S. 12). Aus der Erzählung ergibt sich nur soviel, dass in Jerusalem ein Zusammenstoss von galiläischen Festpilgern mit der römischen Behörde oder Besatzung stattgefunden, welcher damit endete, dass Pilatus dieselben bis in den Vorhof des Tempels, wo sie eben ihr Opfer darbrachten, verfolgen und dort niedermachen liess (einen ähnlichen Vorfall, wobei 3000 Menschen umkamen, berichtet Josephus, Alt. 17, 8, 4; 9, 1—3, aus dem Jahre 4 v. Chr.). Sonstige Nachrichten über diesen Zusammenstoss haben wir nicht, da die ungefähr in diese Zeit fallende Revolte bei Gelegenheit des Baues einer Wasserleitung aus Mitteln des Tempelschatzes (Jos. Alt. 18, 3, 2; jud. Kr. 2, 9, 4) anders verlief (der Samariteraufstand Jos. Alt.

18, 4, 1 f. passt noch weniger dazu); doch verging unter der Procuratur des Pilatus wohl selten ein Fest ohne Unruhen und ohne dass sich auch Galiläer dabei betheiligten (vgl. Schürer S. 252 und Jos. Alt. 17, 9, 3), und das Schweigen des Josephus erklärt sich daher leicht daraus, dass der Zusammenstoss keine grössern Dimensionen angenommen hatte. Welche Pilatus etc.: wörtlich: deren Blut Pilatus mit (dem Blute) ihrer Opfer vermischt hatte d. h. das Blut der geschlachteten Thiere war mit demjenigen der Getöteten zusammengeronnen. — b) Jesus muss aus den Reden der Berichterstatter, welche theils vom Feste heimkehrende Galiläer (V. 3), theils Jerusalemiten (V. 5) waren, herausgehört haben, dass dieselben eine innere Befriedigung darüber empfanden, dass sie nicht von dem gleichen Schicksale wie die Getöteten betroffen worden waren, indem sie daraus gemäss der populären jüdischen und antiken Vorstellung überhaupt, dass schwere Schicksale die Strafe offener oder geheimer Ruchlosigkeit seien (vgl. Nr. 7 Erl. b und Sir. 40, 8—10; Jon. 1, 7 ff.; Apg. 28, 4), den Schluss zogen, sie seien Gott wohlgefällig, woraus sich zugleich ergibt, dass sie nicht zu der Partei der Patrioten gehörten, welche den Tod der Galiläer anders beurtheilt haben würden (vgl. Nr. 24 Erl. a). Diesem Wahne, der Mangel an Selbsterkenntniss, Gleichgültigkeit und Gefühllosigkeit verrieth, setzt Jesus den Satz entgegen, dass aus dem Schicksale jener Galiläer nicht folge, dass sie vor (ἁμαρτωλοὶ παρὰ π. τ. Γ ist nicht comparativisch im Sinne von „grössere Sünder als alle G.“, sondern im Sinne von „Sünder im Unterschiede von oder vorzugsweise vor allen Galiläern“ zu fassen, vgl. Lc. 18, 14; Röm. 1, 25) allen andern Galiläern Sünder gewesen, dass vielmehr alle (hyperbolisch für sehr viele, vgl. Joh. 3, 26) Galiläer und Jerusalemiten, die Erzählenden mit einbegriffen, zur Strafe gleicherweise d. h. auch eines gewaltsamen Todes sterben würden, wenn sie nicht ihre Gesinnung änderten. Er sieht also allerdings auch in dem Tode jener Galiläer ein göttliches Gericht und konnte dies mit Rücksicht darauf, dass ihre Revolte, wie gar viele unter den römischen Statthaltern (vgl. Schürer S. 247 ff.), wohl auch eine Ausgeburt rohen Fanatismus und wilder Rachsucht war. Bei dem Hinweis auf das zukünftige Gericht über alle aber denkt Jesus ohne Zweifel an einen grossen Zusammenstoss der Galiläer und Jerusalemiten mit der römischen Macht, der nach allen bisherigen Vorgängen, die auf eine wachsende Gährung im Volke wie auf zunehmenden Druck der

römischen Herrschaft deuteten (vgl. Nr. 3 Erl. a), mehr als wahrscheinlich war und dessen unglücklicher Verlauf sich aus der Logik der Ereignisse ergab. Ueber den Einsturz des Thurmes bei der Siloahquelle (bei ἐν τῷ Σιλ. ist wohl ein hebr. masc. wie majan Quelle zu ergänzen, Josephus braucht abwechselnd ἡ Σιλ. sc. πηγὴ und ὁ Σιλ.: jüd. Kr. 5, 12, 2; 2, 16, 2) ist nichts Näheres bekannt; die Quelle, welche sich in zwei Teiche gleichen Namens ergoss, lag an der Südostseite der Stadt in der Nähe der Stadtmauer, so dass an einen Thurm derselben zu denken ist (vgl. Jos. jüd. Kr. 5, 4, 2; Bibell. V S. 295 f.). — c) Das folgende Gleichniss ist eine Illustration zu dem Vorhergehenden und veranschaulicht die Langmuth Gottes, welche eine Zeit lang geduldig auf gute Wirkungen (Früchte) der Sinnesänderung wartet, dann aber, wann diese ausbleiben, in die richtende Thätigkeit übergeht. Da nach dem Vorgange der Propheten (vgl. Jes. 3, 11; 5, 1 ff.; Jer. 2, 21; 5, 10; 12, 10) hier, wie überall in den Gleichnissen Jesu, der Weinberg das Volk Israel, dieses als Pflanzung Gottes betrachtet, bedeutet, so kann der Feigenbaum, der die Reben überragt, nicht wohl anders als auf Jerusalem gedeutet werden, welches ja auch für die Galiläer der Mittelpunkt ihres religiösen Lebens war. Der Weinbergbesitzer ist Gott, der Weingärtner Jesus, welcher sich durch seine demnächstige Wirksamkeit in der Hauptstadt um die ethische Fruchtbarkeit Jerusalems bemühen will. Seit drei Jahren: Die Zahl gehört zur Form des Gleichnisses und ist daher nicht zu deuten (drei ist auch sonst die Zahl für fingirte Zeiträume wie für eine fingirte Mehrheit überhaupt: vgl. Gen. 18, 2; 40, 10 ff.; Dan. 10, 2 f.; Lc. 1, 56). Der Feigenbaum machte den Boden ringsumher unfruchtbar durch Aussaugung und Beschattung desselben, ein Zug des Gleichnisses, welcher auf den schlimmen, der sittlichen Fruchtbarkeit Israel hinderlichen Einfluss der Hauptstadt mit ihren hierarchischen, die Religion in den Cultus aufgehen lassenden und den politischen Fanatismus nährenden, Tendenzen hinweisen soll. Nun wohl (griech. καλῶς ἔχει): Ergänzung der im Texte vorhandenen Aposiopese. Da das Abhauen des Baumes nur Bild der Zerstörung der Hauptstadt sein kann, so hat also Jesus schon hier auf die Möglichkeit einer solchen hingewiesen, eine Möglichkeit, welche ihm in Jerusalem zur prophetischen Gewissheit wird. Hierin aber eine Weissagung post eventum zu sehen, welche dann auch in das vorliegende Gleichniss eingetragen worden wäre, ist grade so wenig

berechtigt, als wenn man die Hindeutungen der alten Propheten auf die erste Zerstörung Jerusalems (vgl. Jes. 3, 25; 6, 13; Micha 3, 12; Jer. 6, 4—6; 9, 10; 7, 14 f.) als solche betrachten wollte. Nach der Lage der Verhältnisse war ja ein Zusammenstoss der Nation mit der römischen Weltmacht, gleich wie ehedem mit den Chaldäern, im Falle der Niederlage gar nicht denkbar ohne Zerstörung des Centrums des Landes; diese Niederlage aber ergab sich nicht allein aus der politischen Ohnmacht Israels, sondern auch aus der Logik der Geschichte, welche den Sturz der alten Theokratie, wenn dieselbe keiner Reform mehr fähig war, forderte und für welche wir doch Jesus ein nicht geringeres Verständniss zutrauen müssen wie einem Jesaias oder Jeremias.

33. Jesus vertheidigt eine Heilung am Sabbat.

10. Darnach geschah es, dass Jesus am Sabbat in einer Lc. 13, 10–14.
Synagoge lehrte. 11t. Und siehe, es war eine Frau zugegen, die war mit einer Schwäche behaftet, gekrümmt und unvermögend, sich völlig aufzurichten. 12t. Jesus, ihrer ansichtig geworden, aber rief sie zu sich 13. und legte ihr die Hände auf, und sogleich richtete sie sich auf und pries Gott *für ihre Heilung*. 14. Da sprach der Synagogenvorsteher, welcher entrüstet darüber war, dass Jesus am Sabbat heilte, zu den Leuten: Sechs Tage sind es, an denen man arbeiten soll; an diesen kommt daher und lasst euch heilen, nicht aber am Sabbattage! 5. Jesus aber sprach zu ihm: Wenn jemanden unter Lc. 14, 5 f.
euch ein Sohn oder Ochse in die Cisterne fällt, wird er ihn nicht sogleich am Sabbattage herausziehen? 6. Und er vermochte es nicht, ihm darauf zu erwiedern.

Kritische Bem. In den synoptischen Evangelien finden sich nicht weniger als vier differente Berichte über Heilungen Jesu am Sabbat mit nachfolgender Discussion mit den Hierarchen, nämlich 1) *Mc.* 3, 1—6 *u. Lc.* 6, 6—11, *offenbar dieselbe Erzählung, herstammend aus A, wie denn der Context bei beiden derselbe ist. Der ursprüngliche Text findet sich hier bei Mc., wogegen Lc. die Verse* 5 *u.* 6 *aus Mc. abgeschwächt und das ihm geläufige Vorauswissen der Gedanken* (*vgl.* 5, 22; 6, 8; 9, 47) *V.* 8 *eingefügt hat.* 2) *Mt.* 12, 9—14. *Der Stamm der Erzählung ist auch hier aus A, da sich hier ebenfalls die verdorrte Hand, das* ἔξεστιν τ. σάββ., *das Ausstrecken der Hand und der Rathschlag der Pharisäer findet und die-*

selbe Pericope vom Aehrenausraufen vorangeht. Jedoch hat Mt. in V. 11 *u.* 12*a Elemente aus B eingefügt, an die Stelle der Frage Jesu Mc. V.* 4 *eine solche der Hierarchen, wobei er sich an Mc.* 2 *anlehnte, gesetzt (V.* 10*), jene erstere Frage aber in einen Folgesatz umgewandelt (V.* 12*b), der mit dem Vorhergehenden (*12*a) in unklarem logischen Connex steht.* 3) *Lc.* 14, 1—6. *Dieses Stück berührt sich mit dem zuletzt betrachteten in dem gebrauchten Vergleiche, denn das „Schaf" dort ist sicher nur an die Stelle des ungewöhnlicheren „Sohnes oder Ochsen" getreten, mit dem zuerst besprochenen aber in der Frage, ob es recht sei, am Sabbat zu heilen oder nicht und in dem nachfolgenden Schweigen der Gegner (Lc. V.* 3 = *Mc. V.* 4*). Diese Berührungen erklären sich nur daraus, dass es sich im Grunde um dieselbe Begebenheit handelt, so dass die Abweichungen in Betreff der Situation und der Person des Kranken auf Rechnung der Unsicherheit der Ueberlieferung kommen. Die Erzählung des Lc. repräsentirt daher im Allgemeinen den auch von Mt. benutzten Text aus B, welchen Lc. auf eine andere Begebenheit bezog, während Mt. die Identität der Erzählungen erkannte.* 4) *Lc.* 13, 10—17. *Auch diese Erzählung zeigt in V.* 15 *deutlich, dass sie ursprünglich dieselbe Begebenheit betraf wie die vorhergehenden, denn der Satz von dem Tränken des Ochsen und Esels ist doch nur eine Modification desjenigen von der Rettung des Sohns oder Ochsen. Im Uebrigen aber zeigt diese Erzählung eine grosse Originalität und muss daher aus C stammen. Während also Mt. die beiden Erzählungen, welche er in A und B fand, mit einander verschmolz, bezog Lc. die drei Pericopen aus A B C auf drei verschiedene Ereignisse und fügte sie daher als selbständige Erzählungen ein. — Nach dem Vorstehenden ergibt sich für uns die Aufgabe, aus dem gegebenen Material die ursprünglichen Elemente der Ueberlieferung auszusondern; denn dass hier überhaupt ein geschichtliches Ereigniss vorliegt, beweist die Mehrheit der Berichte aus differenten Quellen und der characteristische Gedanke Jesu über den Sabbat. Die kritische Vergleichung der Stoffe aber führt zu folgenden Resultaten:* 1) *In Betreff der Erzählung aus A hat sich uns schon oben (Nr.* 10 *krit. Bem.) ihre Ungeschichtlichkeit ergeben; der Ausspruch Mc.* 4 *ist nur eine allgemeinere und, wie wir dort sahen, dem Context nicht angemessene Fassung der Frage Lc.* 14, 3*b, ein Complot aber zur Tödtung Jesu ist auch in dieser Zeit verfrüht (vgl. Mc.* 14, 1 *f.) und bezüglich der Verbindung der Parteien unwahrscheinlich, da Anhänger der Herodianischen Herr-*

schaft in Palästina schwerlich um einer Heilung am Sabbat willen sich zur Ermordung Jesu entschlossen haben werden. 2) *Der Bericht aus Lc.* 14 *leidet an der grossen Unwahrscheinlichkeit, dass ein Wassersüchtiger auf psychischem Wege sollte durch Jesus geheilt worden sein; auch ist das Schweigen der Hierarchen auf seine Frage V.* 3 *weder wahrscheinlich noch passt es zu dem folgenden Ausspruch Jesu, der eine verneinende Antwort ihrerseits voraussetzt. Dagegen hat die Form dieses Ausspruches sowohl den Vorzug vor Mt.* 12, 11 *f. als auch vor Lc.* 13, 15 *f., da die darin enthaltene Beziehung auf die der Eigenliebe gleiche Nächstenliebe characteristischer ist für Jesus wie diejenige auf die höhere Stellung des Menschen und Israeliten als des Thieres.* 3) *Der Bericht Lc.* 13 *hat nicht nur den Vorzug historischer Anschaulichkeit, sondern die Heilung ist auch psychologisch begreiflich* (*vgl. die Erl.*) *wenn man von „den achtzehn Jahren" der Krankheit absieht, welche gleich V.* 16 (*wo der Vergleich des Losbindens von der Krankheit mit dem Losbinden der Thiere zum Tränken hinkt und „die Tochter Abrahams" an die judaisirende Richtung von II Lc., vgl.* 19, 9, *erinnert*) *höchst wahrscheinlich von II Lc. herrühren* (*vgl.* 13, 4) *auf den übrigens auch das* πνεῦμα (*Dämon*) *V.* 11, *welches seiner Vorliebe für den Dämonenglauben* (*vgl.* 13, 32; 8, 2) *entspricht, zurückzuführen sein wird. Nach Entfernung dieser Zusätze und der Anrede Jesu V.* 12*b*, *welche voraussetzen würde, dass er der Heilung vollkommen gewiss gewesen, was der folgenden Handauflegung wie seinem sonstigen Verhalten widerspricht* (*vgl. Nr.* 6 *und Nr* 10 *krit. Erl.*), *und nach Einfügung von Lc.* 14, 5 *f., wo auch der Schluss sicher ursprünglicher ist als Lc.* 13, 17, *welches an die Manier von II Lc. erinnert* (*vgl.* 7, 16; 9, 43) *und inhaltlich bei der Herrschaft des Pharisäismus in der Synagoge unwahrscheinlich ist, erscheint aber die vorliegende Pericope durchaus glaubwürdig, wie denn auch ihre Einfügung an dieser Stelle durch I Lc. die Autorität der Quelle C für sich hat.*

Erläuterungen. Die Krankheit der Frau muss in Erschlaffung der Muskeln bestanden haben, welche mitunter auf Erkrankung des Nervensystems in Folge psychischer Affectionen beruht (vgl. Bibell. III S. 591 und 593) und dann auch durch Beseitigung der letztern zu bessern oder zu heben ist. Jesus ruft die Kranke nach Beendigung seines Vortrages, während dessen er wahrgenommen haben muss, dass die Verkündigung des Evangeliums einen belebenden Eindruck auf sie machte, zu sich, um weiter auf sie einzu-

wirken, wobei er ihr die Hände auf den Kopf oder die Schultern legt. Das Handauflegen, welches erst die Sage zum Mittel der Heilung gemacht hat (vgl. Mc. 5, 23; 7, 32; 8, 23), ist eine symbolische Handlung, die die Darbringung eines Opfers, die Weihe zu einem Amte, das Fürgebet und den Segenswunsch begleitet (vgl. Bibell. II S. 583 f.) und die Communication des Subjectes mit dem Objecte ausdrücken soll, so dass in dem vorliegenden Falle anzunehmen ist, Jesus habe für die Kranke gebetet oder (vgl. Mc. 10, 16) einen Segenswunsch über sie ausgesprochen. Der erhebende, die geistigen Kräfte der Kranken belebende und sammelnde Eindruck des Wortes und der Persönlichkeit Jesu aber überwindet ihre Schwäche und bewirkt sofort ihre Wiederherstellung. Die Rüge des Synagogenvorstehers, welche im Grunde Jesu selbst gilt (vgl. Nr. 6 Erl. b) ist characteristisch für das damalige pharisäische Judenthum, welches u. a. die Löschung eines Brandes und die Einrichtung eines Beinbruches, ja in der Schule des Schammai sogar die Tröstung der Kranken am Sabbat verbot (vgl. Nr. 10 Erl. a und Keim II S. 296 f.). Jesus weist den versteckten Vorwurf des Vorstehers dadurch zurück, dass er auf den Widerspruch zwischen der gestatteten Rettung der Angehörigen aus Lebensgefahr (vgl. hierüber tract. Joma 8, 6) und der verbotenen Heilung des Nächsten, womit also die Selbstliebe erlaubt, die ihr gleiche Nächstenliebe aber gegen das Gesetz (vgl. Lev. 19, 18) untersagt wird, aufmerksam macht, und bringt so den Vorsteher zum Schweigen. Cisternen zum Auffangen des Regenwassers befanden sich bei den Israeliten sowohl im Hofraume der Häuser als auch auf den öffentlichen Plätzen der Orte (vgl. Bibell. I S. 486).

34. Jesus fordert von seinen Zuhörern sittliche Bewährung seines Wortes.

(Lc. 13, 22 f.) ***Und da sie weiterzogen und einige aus dem Volke, welche ihm folgten, um seinen Reden zuzuhören, ihn mit**
Lc. 6, 46—49. **„Herr, Herr" anredeten, sprach er zu ihnen*: 46. Was heisset ihr mich „Herr, Herr" und thut nicht, was ich sage? 47[t]. Wer zu mir kommt und höret meine Reden und führt sie aus 48. der ist einem Manne gleich, welcher bei einem Hausbau die Erde tief auswarf und das Fundament auf den Felsen legte. Als nun eine Ueberschwemmung eintrat, stürmte die Fluth gegen jenes Haus an, aber sie vermochte es nicht zu**

erschüttern, weil es gut gebaut war. 49. Wer sie aber hört und nicht ausführt, der ist gleich einem Manne, der ein Haus ohne Fundament auf den Erdboden baute. Als nun die Fluth gegen dasselbe anstürmte, fiel es sogleich zusammen, und gewaltig war der Sturz, den es that[a]). — 24. Streget euch an, durch die enge Pforte *des Hauses* hindurchzukommen, denn viele *aus Israel*, das sage ich euch, werden suchen hindurchzukommen und es nicht vermögen. 25t. Von da ab, wo der Hausherr aufgestanden ist und die Thür verschlossen hat, werden sie dann anfangen, draussen stehend an die Thür zu pochen und zu rufen: Herr, mache uns auf! Er aber wird ihnen erwiedern: Ich kenne euch nicht! 11. Ich sage euch: Viele werden von Osten und Westen kommen und sich mit Abraham, Isaak und Jacob zu Tische lagern, 12t. sie aber werden draussen in die Finsterniss hinausgehen, dort werden sie heulen und mit den Zähnen knirschen![b])

Lc. 13, 24 f.

Mt. 8, 11 f.

Zu seinen Jüngern gewandt aber sprach er: 43. Wenn der unreine Geist von dem Menschen ausgefahren ist, so durchwandert er Einöden, sucht Ruhe und findet sie nicht. 44. Da spricht er: Ich will in mein verlassenes Haus zurückkehren. Und wenn er kommt, findet er es leer, gekehrt und geschmückt. 45. Dann geht er hin und nimmt mit sich sieben andere Geister, die schlimmer sind als er selbst, sie fahren hinein und wohnen darin, und es wird nachgehends mit jenem Menschen schlimmer als es zuvor gewesen war. So wird es auch dieser verkehrten Menschenart ergehen![c])

Mt. 12, 43-45.

Kritische Bem. Zwischen der vorstehenden und der vorhergehenden Pericope steht bei Lc. das Gleichniss vom Senfkorn und vom Sauerteige (13, 18—21), *doch gänzlich isolirt und daher von uns anderswo* (*Nr.* 16) *eingereiht. Die vorliegenden Aussprüche stammen aus B, daher sie bei Mc. gänzlich fehlen, und muss die Stellung der mittleren an diesem Orte ebenfalls durch diese Quelle veranlasst sein, wogegen ihre Stellung bei Mt.* (7, 13 *f.*; 21; 23—27; 8, 11 *f.*) *nicht ursprünglich ist* (*vgl. Nr.* 11 *und* 12 *krit. Bem.*). *In Betreff der kritischen Bearbeitung der Pericope aber kommen folgende Punkte in Betracht:* 1) *Dass Lc.* 6, 46—49 *ursprünglich in irgend einer Verbindung mit dem Folgenden stand, wird durch die Lagerung des Stoffes bei Mt., wo* 7, 23 (= *Lc.* 13, 25 *c*) *mit V.* 21 *und* 24 *ff.*

verbunden ist, wahrscheinlich gemacht, wie sich denn diese Verbindung auch pragmatisch empfiehlt. Mt. V. 21 *ist Bearbeitung von Lc.* 6, 46, *wie die Ausdrücke „Himmelreich" und „Vater im Himmel" und die Ausmerzung des concreten „ihr" zeigen. Dasselbe gilt aber auch von Mt. V.* 24—27 (= *Lc.* 6, 47—49), *wo die weitere Ausführung der Bilderrede an die Manier des Mt. erinnert. Die Veranlassung dieses Ausspruches aber hat Mt. wie Lc. in Folge der Einreihung in einen grösseren Redecomplex weggelassen, daher wir dieselbe unter Berücksichtigung des Inhaltes und Lc.* 13, 22 *f. wiederherzustellen gesucht haben.* 2) *Die folgende Gleichnissrede haben beide Evangelisten und zwar I Lc. und II Mt., jeder in seiner Weise, jener als Pauliner, dieser als Judaist, erweitert, wie wir bereits oben sahen* (*vgl. Nr.* 12 *krit. Bem.*). *I Lc. bot die Stelle Gelegenheit, die judenchristliche Berufung auf die persönliche Wirksamkeit Jesu unter ihnen zurückzuweisen* (*vgl.* 2 *Cor.* 5, 16): *daher die Einfügung von V.* 26 *f., das „πόθεν ἐστέ"* (*Gleichgültigkeit der Abstammung*), *das πάντες ἐργ. ἀδ.* (*alle ohne Unterschied*) *und des κ. βοῤῥᾶ κ. νότου* (*Ausdruck der Universalität*), *wogegen II Mt. hier die Berufung der Pauliner auf die Erweisungen des christlichen Geistes in ihnen* (2 *Cor.* 12) *durch den Vorwurf der ἀνομία zu entkräften suchte. Der ursprüngliche Text ist noch Mt.* 25, 11 *f. zu erkennen, wo Mt. Elemente aus B benutzte. Ausserdem hat II Lc. nach Versetzung des Gleichnisses vom Hausbau in die Bergrede, worin er I Mt. folgte, V.* 23 *als, freilich wenig passende, Einleitung zu der Rede Jesu, ferner* 27 *b, welches sich Mt.* 25, 12 *nicht findet, und wahrscheinlich auch das „ἐν τ. βασιλ. τ. θ.", welches zu dem Bilde von dem Hause nicht wohl passt, beides nach I Mt.* (*vgl. für letzteres Mt.* 8, 11), *so wie V.* 30, *welcher seine ursprüngliche Stelle Mc.* 10, 31 *hat, hinzugefügt. Endlich hat I Mt. noch, nachdem er das „Anklopfen" für die Parabel von den Jungfrauen benutzt, das Gleichniss vom Hause gekürzt, um dann zu der engen Pforte den schwer zu findenden Weg hinzuzufügen, und in dem Worte von den Erzvätern, welches er übrigens treuer conservirt hat, „die Söhne des Reiches"* (*vgl.* 13, 38) *hinzugesetzt. Die kleinen Zusätze, welche wir gemacht, sowie die Verwandlung der zweiten Person in die dritte in Lc.* 13, 25 *rechtfertigen sich durch den Zusammenhang.* 3) *Das Stück Mt.* 12, 43—45 = *Lc.* 11, 24—26 *steht an den bezeichneten Stellen logisch isolirt, findet dagegen in der vorstehenden Pericope einen passenden Context. Der Zusatz am Anfange ist begründet in dem* (*von Lc. ausgelassenen*) *Schlusssatz,*

wo die Bemerkung über den Character seiner Zuhörer wegen seiner objectiven Fassung nur passt, wenn man sie an die Jünger gerichtet denkt.

Erläuterungen. a) Das doppelte „Herr" ist der Ausdruck besonderer Ehrerbietung, wie sie der Israelite auch dem Schriftgelehrten zollte; eine solche Ehrerbietung ist aber nicht selten nur formeller Natur, sei es dass sie der socialen Stellung oder der persönlichen Würde gezollt wird, und schliesst nicht nothwendig auch den sittlichen Gehorsam in sich. Solche Bezeugungen der Ehrfurcht, hervorgerufen durch den Eindruck seiner Persönlichkeit, seiner Beredsamkeit und seiner Heilungen, sind Jesu gewiss öfter auch ausserhalb seines Jüngerkreises zu Theil geworden, aber er hatte auch die Erfahrung gemacht, dass damit noch kein wirksamer sittlicher Impuls gegeben war. Im Gleichnisse vom Hausbau stellt er den Gedanken dar, dass nur derjenige, welcher seine Grundsätze ins Leben überführe, sein Glück sichere (vgl. zu Haus im Sinne von Besitz, Wohlstand, Glück Gen. 45, 18; Spr. 12, 7; 14, 1 u. 11; das Glück ist hier natürlich im höhern Sinne zu nehmen und ist dabei an das Anrecht auf Theilnahme an der vollendeten Theokratie zu denken), so dass es ihm nicht durch feindliche Gewalten (Leiden, Verfolgung, vgl. zu der Wasserfluth als Bild derselben Ps. 42, 8; 69, 2 f.) zerstört werden könne. Wenn daher der intellectuellen Aufnahme seiner Reden bei ihnen keine entsprechende sittliche Thätigkeit folge, sondern sie sich mit der Ehrerbietung gegen ihn begnügten, so würde das Glück, das sie glaubten erlangt zu haben, ihnen mit einem Male gänzlich vernichtet werden, da sie es nicht durch sittliche Bewährung der aufgenommenen Wahrheit gegen die Anfechtung von aussen sichergestellt hätten. — b) Die Mitgliedschaft in der vollendeten Gottesgemeinde ist überhaupt nichts leicht zu Erreichendes, sondern erfordert Strebsamkeit und Anstrengung, daher viele Israeliten, welche dieselbe begehren, sie nicht erlangen werden, während Heiden aus verschiedenen Weltgegenden dazu gelangen. Die zukünftige vollendete Bundesgemeinde wird hier nach alttest. Vorbilde als das Haus Gottes dargestellt, in welchem Gott als der Hausherr die Hausgenossenschaft in hell erleuchtetem Saale (Mt. V. 12) zu einem Mahle vereinigt. An dem Hause befindet sich eine enge Thür und da nun ein Gedränge der Einlass Begehrenden vor derselben entsteht, so bleiben viele draussen, weil der Hausherr, sobald das Mahl beginnt, von seinem Sitze aufsteht und

die Thür verschliesst. Dieselben werden dann an der Thür pochen und Einlass begehren, aber der Hausherr wird ihnen erwiedern, dass sie ihm nicht als Angehörige seines Hauses bekannt seien. Dann werden sie in die Finsterniss hinausgehen und verzweifelnd heulen und mit den Zähnen knirschen. Zu dem Bilde vom Hause Gottes vgl. Nr. 11 Erl. e und Nr. 21 Erl. b (erst die von uns ausgemerzten Zusätze lassen Jesus als den Hausherrn erscheinen), zu demjenigen vom Gastmahle Nr. 36 Erl. c. Von Osten und Westen: d. h. von der ganzen Erde her (vgl. Jes. 45, 6; 59, 19). Jesus hat dabei jedenfalls an den Eintritt von Heiden in die neue Theokratie, welchen schon die Propheten erwarteten (vgl. Jes. 44, 5; 45, 23 f.; 49, 23; 60, 20—23; Jer. 12, 16), gedacht (vgl. Mc. 14, 9; dagegen hat II Lc. den Ausspruch, nach Apg. 2, 39 zu urtheilen, wohl in Anlehnung an Jes. 43, 5 f.; Bar. 5, 37, auf die jüdische Diaspora bezogen und daher den ursprünglich antijudaistischen Zusatz I Lc. 26 f. stehen lassen), denn so haben I Mt. wie I Lc. es aufgefasst; würde doch sonst auch der Gegensatz matt sein. Abraham, Isaak und Jacob erscheinen in der jüdischen Tradition nicht allein als die Stammväter des Volkes, sondern auch als die Träger der theokratischen Idee (vgl. Sir. 44, 19—24). Die Finsterniss ist Bild des Elends und Unterganges (vgl. Hiob 15, 23 u. 30; 20, 26; 23, 17). Uebrigens hat sich Jesus, darin mit der prophetischen Vorstellung des Hebraismus (vgl. die oben citirten Stellen u. Hen. 48, 5; 90, 30; Ps. Sal. 17, 32 ff.) übereinstimmend, Israel und Palästina als den Mittelpunkt der vollendeten Theokratie gedacht (vgl. S. 54), eine Vorstellung, welche auf der religionshistorischen Stellung der Nation als Trägerin der theokratischen Idee und als Mutter des Christenthums beruht, freilich aber in der Folge durch die Auflösung der hebräischen Nation hinfällig wurde. — c) Das Schlusswort an die Jünger ist ebenfalls ein Gleichniss, welches den Gedanken versinnlicht, dass weil bei vielen Israeliten die Verkündigung und intellectuelle Aufnahme des Evangeliums ohne sittliche Wirkungen bleibe, auch nur vorübergehend die verkehrte Gesinnung (der unreine Geist) von ihnen weiche, um dann (nachdem sie an dem Evangelium irre geworden) in verstärktem Masse zurückzukehren. Das Gleichniss ist also eine tropische Anwendung der (für die psychologische Beurtheilung der Besessenheit und der Dämonenaustreibungen wichtigen) Erfahrung, dass die zeitweise gehobene Krankheit des Besessenen mitunter in höherem Grade zurückkehrt. Die Einöden galten vor-

zugsweise als Aufenthalt der Dämonen (vgl. schon Jes. 13, 21; 34, 14; dann Tob. 8, 3; Bar. 4, 35; Apk. 18, 2). Der Leib des Menschen wird, der Vorstellung von der Besessenheit entsprechend, als Wohnung der Dämonen betrachtet. Leer, gekehrt und geschmückt: Kein anderer (reiner) Geist ist statt seiner eingezogen, so dass ihm die Rückkehr nicht streitig gemacht wird, ja die Wohnung ist zu einem freundlichen Empfang hergerichtet d. h. der Mensch ist für den Rückfall in den frühern Zustand disponirt.

35. Jesu Antwort auf eine Drohung des Herodes.

***Darnach kam Jesus in das Gebiet des Herodes jenseit des Jordans. Und es* 31. fanden sich einige Pharisäer ein** Lc. 13, 31-33. **und sprachen zu ihm: Brich auf und ziehe von dannen, denn Herodes will dich töten. 32. Doch Jesus sprach zu ihnen: Gehet hin und saget diesem Fuchse *in meinem Namen*: Siehe, ich *wirke hier* heute und morgen und komme übermorgen zum Schlusse. 33. Freilich muss ich *auch* heute und morgen und übermorgen weiterziehen, denn es geht nicht an, dass ein Prophet *fürder* ausserhalb Jerusalems umkomme.**

Kritische Bem. Bei der kritischen Herstellung dieses Stückes, welches dem vorhergehenden unmittelbar folgt, ist Folgendes zu berücksichtigen: 1) *Die Pericope wird nur erklärlich bei der Voraussetzung, dass Jesus den Jordan überschritten hatte und auf das südliche Gebiet des Herodes Antipas, Peräa, gelangt war (vgl. Nr.* 27 *krit. Bem. und Joh.* 10, 40, *welche Stelle der vorliegenden parallel ist). Wir haben den Text dem entsprechend ergänzt.* 2) *Das dem Herodes zu Sagende in V.* 31 *ist eine directe Antwort Jesu an diesen, was wir durch den Zusatz „in meinem Namen" verdeutlicht haben.* 3) *Die im Texte des Lc. V.* 31 *enthaltene Beziehung auf Dämonenaustreibungen und Heilungen, statt auf die Wirksamkeit Jesu überhaupt, von der eher die Reden als die Heilungen dem Herodes gefährlich erscheinen konnten (vgl. S.* 4 *f.), ist eine characteristische Aenderung von II Lc., wozu wir mehrfach Parallelen fanden und welche daher zu entfernen ist.* 4) *In V.* 32 *haben wir zur Verdeutlichung des Sinnes „auch" hinzugefügt und die Aussage, dass kein Prophet ausserhalb Jerusalems umkomme, auf die Zukunft bezogen, da dieselbe, als allgemeine, aus der Vergangenheit abstrahirte, Regel betrachtet, namentlich mit Rücksicht auf den Täufer, falsch wäre. Die*

Geschichtlichkeit der Pericope im Ganzen ist keinem Zweifel unterworfen.

Erläuterungen. Das südliche oder ostjordanische Gebiet des Herodes Antipas, von Josephus gewöhnlich Peraia, daneben aber auch nach dem Hauptgebiete des Herodes mit als Galiläa bezeichnet, worin ihm Lc. folgt (vgl. Alt. 17, 8, 1; 11, 4; 18, 2, 1; 5, 4; Lc. 3, 1; 17, 11), ist ein wildes, wenig bevölkertes Bergland, westlich vom untern Jordan und dem toten Meere, östlich von der Dekapolis und Arabien begrenzt, mit den Städten und Festungen Amathus, Livias, Bethabara und Machärus (vgl. Jos. jüd. Kr. 3, 3, 3). Nach der Antwort Jesu V. 32 ist vorauszusetzen, dass die Pharisäer, durch das eigene Interesse dazu veranlasst, es Herodes gegenüber übernommen hatten, Jesus zu bewegen, sein Gebiet zu verlassen. Jene fürchteten Abbruch an ihrem Ansehen, dieser, wie bei dem Täufer (vgl. S. 4 f.), einen Aufstand. Da aber Herodes sich durch die Hinrichtung des Johannes bei manchen Juden verhasst gemacht hatte (Jos. Alt. 18, 5, 2), so griff er bei Jesus nicht zu einem blutigen Mittel, sondern versuchte ihn durch eine List, nachdem er Galiläa verlassen, nun auch aus Peräa zu entfernen. Jesus durchschaut diese List, weshalb er den Herodes als Fuchs d. h. als einen schlauen, listigen Menschen bezeichnet, und sendet demselben die furchtlose und entschlossene Antwort, dass er seiner Absicht gemäss noch drei Tage in Peräa wirken, damit aber allerdings, indem er der Grenze zuwandernd das Evangelium verkünde, gleichzeitig seinen Abzug aus Peräa bewirken werde, da für die Folge nur Jerusalem, der Sitz einer fanatischen Hierarchie, die Propheten töte. Er hält also das übrige Land dessen nicht mehr fähig, sei es aus Achtung vor den Propheten, sei es, wie bei Herodes, aus Furcht. Das „es geht nicht an“ (ist nicht statthaft) ist ironisch zu fassen. Der Ausspruch stützte sich auf die Erfahrung der Vergangenheit (denn Prophetenmorde waren bereits früher in Jerusalem häufig vorgekommen, vgl. 2 Kön. 21, 16; 2 Chr. 24, 21; Jer. 2, 30; 26, 23; Mt. 23, 30 f.), wie auf seine Kenntniss von der Gesinnung des Landes und der Hauptstadt, und bewährte sich in der Folge an den Verkündern des Christenthums (Stephanus, Jacobus der Apostel, vielleicht auch Jacobus der Bruder Jesu, Petrus und Johannes, vgl. S. 5, Mordversuch gegen Paulus), wie denn auch Jesus an diese gedacht haben wird (vgl. Mt. 5, 12). Ueber seine Erwartung, dass er in Jerusalem sterben werde, welche durch die vorliegende

Stelle einen neuen Beleg erhält und welche er dem Herodes gegenüber ausspricht, um zu zeigen, dass er den Tod nicht fürchte, vgl. Nr. 24 Erl. a.

36. Tischreden Jesu im Hause eines Pharisäers.

1[t]. Und es geschah darnach, dass Jesus *nach Judäa zurückgekehrt*, in das Haus eines der Häupter der Pharisäer kam, um bei ihm zu essen. 7[t]. Und da er bemerkt hatte, wie die Gäste sich die ersten Tischplätze auswählten, sprach er *über Tische* zu ihnen: 8. Wenn du von jemanden zu einem Hochzeitsmahle eingeladen wirst, so lege dich nicht auf den ersten Platz nieder, damit nicht, im Falle ein Angesehenerer als du mit eingeladen ist, 9. *der Hausherr*, der dich und ihn eingeladen hat, komme und zu dir sage: Gib diesem den Platz, und du dann beschämt den letzten Platz einnehmen müssest. 10. Vielmehr, wenn du eingeladen worden bist, so gehe hin und lasse dich auf dem letzten Platze nieder, damit, wenn der Gastgeber kommt, er zu dir sage: Freund, rücke weiter hinauf! Dann wird dir Ehre zu Theil vor allen, die mit dir zu Tische liegen. 11. Denn wer sich selbst erhöht, der soll erniedrigt werden, wer sich aber selbst erniedrigt, der soll erhöht werden![a]) — *Nachdem aber Jesus erkannt hatte, wer die Gäste des Pharisäers waren*, 12. sprach er zu ihm: Wenn du ein Mittags- oder Abendessen gibst, so lade nicht deine Freunde noch deine Genossen noch deine Verwandten noch reiche Nachbarn ein, damit sie dich nicht auch wieder einladen und du so eine Gegenleistung empfängst. 13. Vielmehr, wenn du ein Gastmahl gibst, so lade Arme, Krüppel, Lahme, Blinde ein. 14. Dann wirst du glücklich sein, weil sie es dir nicht vergelten können; vergolten aber wird es dir bei der Auferstehung der Gerechten![b]) — 15. Als einer der Gäste dies hörte, sprach er zu Jesu: Glücklich, wer dereinst im Königreiche Gottes speist! 16. Dieser aber erwiederte ihm: Jemand gab ein grosses Gatmahl und lud viele dazu ein. 17. Und er sandte seinen Sclaven zur Stunde des Gastmahles, um den Geladenen zu sagen: Kommt, denn es ist bereits angerichtet. 18. Aber sie begannen sich einstimmig zu entschuldigen. Der erste sprach zu ihm: Ich habe einen Acker

Lc. 14, 1. Lc 14, 7—21.

gekauft und bin genöthigt hinauszugehen und ihn zu besehen; ich bitte dich, lass mich entschuldigt sein. 19. Ein anderer sagte: Ich habe fünf Joch Ochsen gekauft und gehe hin sie zu versuchen; ich bitte dich, lass mich entschuldigt sein. 20. Ein dritter sagte: Ich habe geheirathet und kann deshalb nicht kommen. 21. Zurückgekehrt aber berichtete der Sclave dies seinem Herren. Da ergrimmte der Hausherr und sprach zu seinem Sclaven: Gehe rasch hinaus auf die Strassen und Gassen der Stadt und führe die Armen, Krüppel,
Lc. 14, 24. Lahmen und Blinden hier hinein. 24. Ich sage euch aber, dass keiner von jenen Männern, welche eingeladen waren, mein Mahl kosten soll![c]).

Kritische Bem. An die Antwort Jesu auf die Drohung des Herodes hat Lc. einen Ausspruch über Jerusalem (13, 34 *f.*) *angeknüpft, der hier des Zusammenhanges entbehrt und bei Mt.* (23, 37 — 39) *an passenderem Orte steht; von der Sabbatsheilung aber, welche Lc.* (14, 2—6) *in das Haus der Pharisäer verlegt, war schon oben* (*Nr.* 33 *krit. Bem.*) *die Rede. Ueber den Text der vorstehenden Erzählung ist Folgendes zu bemerken:* 1) *Die Notiz, dass das Mahl am Sabbat stattfand und dass Jesus beobachtet wurde, ist bloss durch das Hereinziehen der Sabbatsheilung hinzugekommen und daher auszumerzen. Dagegen fordert* 13, 33 *den Zusatz, dass der Auftritt nach seiner Rückkehr nach Judäa stattfand.* 2) *Ferner ist die incorrecte Bezeichnung der Anrede Jesu an die Gäste als Gleichniss in Wegfall zu bringen* (*vgl. Erl. a*). 3) *Während der Evangelist bei der Anrede an die Gäste die Veranlassung derselben angegeben hat* (*V.* 7), *hat er dies bei der Anrede an den Gastgeber versäumt. Diese Veranlassung ist aber aus dem Inhalte derselben sehr wohl zu erkennen und haben wir daher einen entsprechenden Zusatz gemacht.* 4) *Dem Gleichnisse vom grossen Gastmahle ist das Gleichniss Mt.* 22, 1—14 *parallel. Hier nun bietet Mt. offenbar eine secundäre Form der Parabel: Aus dem Gastmahl hat er das Hochzeitsmahl* (*vgl.* 25, 1 *ff.*) *eines Königssohnes* (*Jesu*) *gemacht und an die Stelle des Knechtes* (*Jesu*) *die Knechte* (*die Apostel*) *gesetzt; die Zerstörung Jerusalems und der Tod der Apostel liegt bereits hinter ihm* (*V.* 6 *f.*); *ausserdem hat die Parabel, abweichend von der Art originaler Gleichnisse Jesu, eine zweite Pointe bekommen in dem Zuge von dem Manne ohne hochzeitliches Kleid* (*Bild des der neuen Theokratie unangemessenen ethischen Zustandes*), *und soll dieselbe in Jerusalem zu den dortigen*

Hierarchen geredet sein, was zu der Characteristik der Ablehnenden in V. 4 f. nicht passt. Die Ueberarbeitung rührt, nach V. 7 zu urtheilen, von II Mt. her, auf den auch V. 13 hinweist (vgl. 8, 12; 13, 42; 50; 24, 51; 25, 30). Doch ist auch bei Lc. ein späterer Zusatz auszuscheiden, nämlich V. 22 f. Hier ist bei den an den Wegen und Zäunen lagernden Wanderern jedenfalls an die Heiden zu denken, diese aber hier einzuführen, ist im Zusammenhange kein Grund vorhanden, da es sich ja um den Gegensatz der Wohllebenden und der Unglücklichen in Israel handelt. Der Zusatz ist das Werk des als Pauliner sich für die Heiden interessirenden I Lc. Die Einwürfe gegen die Originalität der Pericope überhaupt erledigen sich durch die Auslegung.

Erläuterungen. **a**) Die Einladung Jesu war auch diesmal (vgl. Nr. 13) nicht in wohlmeinender Art erfolgt, sondern aus Neugierde oder um ihn auszuhorchen; auch ist nach V. 7 vorauszusetzen, dass man ihn keineswegs ehrerbietig behandelte. Dadurch so wie durch die Beobachtungen, welche Jesus in Betreff der Gesinnung der Gesellschaft machte (V. 7; 12; 15; 18 ff.) rechtfertigt sich die Schärfe seines Auftretens. Tischplätze: Gemeint sind entweder die ersten Plätze an demselben Tische, oder, da die Divane gewöhnlich für drei oder auch einige Personen mehr eingerichtet waren (triclinia), je der erste Platz vor einem Tische (vgl. über die Art des Speisens Bibell. IV S. 86 ff.). Bezüglich der Sitte religiöser Tischgespräche vgl. Nr. 8 Erl. f. Hochzeitsmahl: Nach V. 7 scheinen bei einem gewöhnlichen Gastmahle sich die Gäste die Plätze willkürlich gewählt zu haben, während nach V. 8 f. bei einem Hochzeitsmahle, der erhöhten Feierlichkeit entsprechend, der Hausherr auf Innehaltung der Rangordnung achtete; daher die Reflexion Jesu auf ein Hochzeitsmahl statt auf ein gewöhnliches Gastmahl. Der dich und ihn geladen hat: und daher unparteiisch ist. Den letzten Platz einnehmen: da die übrigen Plätze nun schon in Beschlag genommen sind. Die Anrede ist kein Gleichniss, sondern eher ein Beispiel (vgl. S. 62), indem Jesus an einem einzelnen, durch die Situation nahe gelegten, Falle eine allgemeine Wahrheit klar macht. Diese Wahrheit ist in V. 11 enthalten, die Wahrheit nämlich, dass dem Walten der göttlichen Gerechtigkeit gemäss der sich Ueberhebende gedemüthigt werde, der innere Werth des Demüthigen aber zur Anerkennung komme. — **b**) Die Ansprache an den Pharisäer ist gerichtet gegen ein, wenigstens mitwirkendes, Motiv der von

demselben ausgegangenen Einladungen, welches Jesus aus der Zusammensetzung der Gesellschaft in Verbindung mit der Denkweise der Pharisäer erschlossen hatte, nämlich gegen die der juridischen Auffassung der Religion und Sittlichkeit entsprechende selbstsüchtige Maxime, sich gegen Andere nur wohlwollend und freundlich zu erweisen um der erwarteten Gegenleistung willen (vgl. Lc. 6, 34; Mt. 6, 1; 5; 16 und Nr. 2 Erl. a), wozu die auf dem Princip der Liebe basirte Ethik Jesu in scharfem Gegensatz stand. Mittags- oder Abendessen: Ueber die Mahlzeiten der Hebräer im Allgemeinen vgl. Bibell. S. 86 ff. Genossen: wörtlich „Brüder", aber hier, da die Verwandten ja noch besonders genannt sind, im Sinne von Berufs- oder Parteigenossen (vgl. 1 Cor. 1, 1; 2 Cor. 2, 12), also wohl von Mitpharisäern zu nehmen. Arme, Krüppel, Lahme, Blinde: Die drei letztern bilden eine besondere Kategorie von Armen, nämlich solche, welche durch ihre Gebrechen in dürftige Lage gekommen sind. Das Ansinnen Jesu an den Pharisäer ist ernst zu nehmen, wenn man bedenkt, dass dieselben die Rolle von Volksbeglückern spielten und dass die Einladung von Armen zu Tische bei der Ausdehnung der hebräischen Gastfreundschaft nichts Ausserordentliches hatte (vgl. Hiob 31, 17; 31 f.; Jes. 58, 7; Pirke Aboth 1, 5). Auferstehung der Gerechten: Vgl. Nr. 52 Erl. b. — c) Das Wort des Gastes, anknüpfend an die Erwähnung der Auferstehung der Gerechten in der vollendeten Theokratie und das gegenwärtige Gastmahl, entspricht der losen Ideenverbindung eines erbaulichen Tischgespräches. Zu der Vorstellung von Gastmahlen in dem vollendeten Gottesreiche, welche eigentlich zu fassen ist, da die hebräische Anschauung in diesem Punkte einen ganz realistischen Character trägt, vgl. Henoch 62, 14. Jesus antwortet auf die an ihn gerichtete Aeusserung des Gastes mit einem Gleichnisse, welches, die Vorstellung vom Gastmahle aufnehmend und bildlich anwendend, die Wahrheit versinnlicht, dass viele die in der Gegenwart durch ihn ergehende Einladung zum Eintritte in die neue Theokratie, deren Endziel das Glück des vollendeten Gottesreiches ist, nicht annähmen, weil die materiellen Interessen bei ihnen überwögen. Damit zielt er jedenfalls zunächst auf die Gesinnung der Anwesenden, welche er während des Mahles kennen gelernt hatte; denn wenn auch die Gesellschaft aus Pharisäern und Anhängern des Pharisäismus bestehen mochte, so schloss dies doch eine solche Gesinnung nicht aus, da die jüdische Religiosität, und zumal die pharisäische, einen eudämo-

nistischen Zug hatte, der der materiellen Gesinnung leicht Vorschub leistete, die Pharisäer aber anderwärts gradezu einer durch frommes Gebahren verdeckten Habsucht geziehen werden (vgl. Bibell. V S. 61; Mt. 23, 14). Die Einladung ist eine doppelte, wie nicht selten noch heute im Orient, zuerst einige Tage vor dem Gastmahle und dann unmittelbar vor Beginn desselben (vgl. Rosenmüller, Morgenl. V S. 192 f.); damit will Jesus die doppelte Einladung zum Eintritte in das neue Gottesreich, welche durch Johannes und dann durch ihn geschehen war, andeuten. Der Sclave, welcher einladet (vgl. Spr. 9, 3; Tob. 8, 2), ist Jesus selbst, welcher damit seine dienende Stellung zu Gott (dem Hausherrn) bezeichnet (vgl. meine Beitr. I S. 15 u. 58 f.). Die drei Ausreden der Geladenen characterisiren drei verschiedene Formen der materiellen Gesinnung, die das ideelle Interesse absorbirende Lust am Besitze, am Geschäfte und am sinnlichen Genusse. Statt ihrer werden nun die Armen im Volke berufen, welche eben in Folge ihrer Armuth empfänglicher waren für das Evangelium, in dessen innerer Befriedigung sie einen Ersatz für den Mangel an materiellem Wohlsein fanden; denn dass dieselben der Einladung folgen, wird der Natur der Sache nach vorausgesetzt. Jesus spricht damit eine Erfahrung aus, die er während seiner bisherigen Wirksamkeit gemacht hatte (vgl. Mc. 10, 23). Uebrigens gehört die zeitliche Folge der beiden Einladungen zur Form des Gleichnisses, da sonst angenommen werden müsste, Jesus habe sich erst, nachdem seine Mission unter den materiell Gesinnten fehlgeschlagen, an die Armen gewandt, was gegen die Geschichte verstiesse. Das Schlusswort will sagen, dass der Hausherr die Entschuldigung der Eingeladenen nicht annehme, sondern sie nunmehr als von seinem Gastmahle ausgeschlossen betrachte.

37. Jesus rechtfertigt die Aufnahme von Sündern unter seine Zuhörer.

1t. Es fanden sich aber bei Jesu Sünder ein, um ihm Lc. 15, 1—32.
zuzuhören. 2t. Da murrten die Pharisäer, dass er sie zuliess. 3t. Jesus aber sprach zu ihnen: 4. Wer unter euch, der hundert Schafe besitzt und eins davon verloren hat, lässt nicht die neun und neunzig in der Einöde und geht dem verlorenen nach, bis er es findet? 5. Wenn er es aber gefunden, so legt er es froh auf seine eignen Schultern 6. und ruft, zu Hause angekommen, seine Freunde und Nachbarn zusammen und

spricht zu ihnen: Freuet euch mit mir, dass ich mein verlorenes Schaf gefunden! 7. Ich sage euch: So wird im Himmel über Einen Sünder, der seinen Sinn ändert, mehr Freude herrschen als über neun und neunzig Gerechte, welche der Sinnesänderung nicht bedürfen! 8. Oder welches Weib, das zehn Drachmen besitzt, zündet nicht, wenn sie eine davon verloren, ein Licht an und fegt das Haus aus und sucht sorgfältig darnach, bis sie dieselbe findet. 9. Wenn sie sie aber gefunden, so ruft sie ihre Freundinnen und Nachbarinnen zusammen und spricht: Freuet euch mit mir, dass ich die verlorene Drachme gefunden! 10. So, sage ich euch, wird Freude herrschen unter den Engeln Gottes über Einen Sünder, der sich bekehrt![a]) *Höret!* 11[t]. Ein Mann hatte zwei Söhne. 12. Es sprach aber der jüngere von ihnen zum Vater: Vater, gib mir meinen Antheil am Vermögen! Und er theilte das Vermögen unter sie. 13. Kurz darauf aber zog der jüngere Sohn, nachdem er Alles zusammengebracht, von dannen in ein fernes Land und vergeudete dort sein Vermögen mit ausschweifendem Leben. 14. Nachdem er aber Alles aufgezehrt hatte, entstand eine grosse Hungersnoth in jenem Lande, und er fing an, Mangel zu leiden. 15. Da ging er hin und schloss sich einem Einwohner jenes Landes an, der schickte ihn auf seine Felder Schweine zu hüten. 16. Und er verlangte sich an dem Johannisbrod zu sättigen, wovon die Schweine frassen, doch niemand gab ihm davon. 17. Da kam er zu sich selbst und sprach: Wie viel Tagelöhner meines Vaters haben überflüssig Brod, ich aber komme hier um vor Hunger. 18. Ich will mich aufmachen, zu meinem Vater ziehen und sprechen: Vater, ich habe gesündigt an dem Himmel und vor dir; 19. ich bin nicht mehr werth, dein Sohn zu heissen, behandle mich wie einen deiner Tagelöhner! 20. Und er machte sich auf und zog zu seinem Vater. Als er aber noch weit vom Hause war, erblickte ihn sein Vater und fühlte Mitleid, lief und fiel ihm um den Hals und küsste ihn. 21. Der Sohn aber sprach zu ihm: Vater, ich habe gesündigt an dem Himmel und vor dir; ich bin nicht mehr werth, dein Sohn zu heissen! 22. Der Vater aber sprach zu seinen Sclaven: Bringet das beste Oberkleid hinaus und bekleidet ihn damit und thut einen Ring an

seine Hand und Sandalen an seine Füsse, 23. und bringet das gemästete Kalb, schlachtet es und lasset uns fröhlich sein beim Mahle; 24. denn dieser mein Sohn war todt und wurde wieder lebendig, war verloren und wurde wieder gefunden! Und sie fingen an fröhlich zu sein. 25. Sein älterer Sohn aber befand sich auf dem Felde. Als er nun zurückkehrte und sich dem Hause näherte, hörte er Musik und Tanz. 26. Da rief er einen der Sclaven an und erkundigte sich, was das bedeute. 27. Der aber sagte ihm: Dein Bruder ist gekommen und dein Vater hat das gemästete Kalb geschlachtet, weil er ihn gesund wieder bekommen. 28. Da ergrimmte er und wollte nicht hineingehen. Sein Vater aber kam hinaus und redete ihm zu. 29. Er aber erwiederte dem Vater: Siehe, so viele Jahre diene ich dir und habe nie dein Gebot übertreten, aber mir hast du niemals *auch nur* einen Bock gegeben, dass ich mit meinen Freunden fröhlich wäre. 30. Als aber dieser dein Sohn kam, der dein Vermögen mit Dirnen vergeudet hat, hast du ihm das gemästete Kalb geschlachtet! 31. Er aber sprach zu ihm: Kind, du bist ja immer mit mir zusammen und alle meine Habe ist dein. 32. Dich freuen und fröhlich sein aber solltest du, dass dieser dein Bruder todt war und wieder lebendig wurde, verloren war und wieder gefunden ward![b])

Zu dem Volke sich wendend aber sprach Jesus: 1. Richtet nicht damit ihr nicht gerichtet werdet! 2. Denn Mt. 7, 1—5.
mit welchem Urtheile ihr urtheilt, werdet ihr beurtheilt werden, und mit welchem Masse ihr messet, wird euch gemessen werden! 3. Warum aber siehst du den Splitter, der in deines Bruders Auge steckt, und gewahrst nicht den Balken in deinem Auge? 4. Oder wie magst du zu deinem Bruder sagen: Lass mich den Splitter aus deinem Auge ziehen, und siehe, der Balken ist in deinem Auge? 5. Du Heuchler, ziehe zuvor den Balken aus deinem Auge, und dann magst du zusehen, wie du den Splitter aus deines Bruders Auge ziehest![c])

Kritische Bem. Die auf Nr. 36 *bei Lc. folgenden Stücke* (14, 25—27: *Von der Nachfolge Jesu;* 28—33: *Gleichniss vom Thurmbau und von der Kriegsführung;* 34 *f.: Gleichniss vom Salze*) *haben schon früher ihre Stelle gefunden* (*Nr.* 24; 28; 11). *Es*

folgen dann die Gleichnisse vom verlorenen Schafe und Groschen sowie vom verlorenen Sohne, denen wir noch das Wort vom Splitterrichten angeschlossen haben, welches sich bei Mt. wie Lc. in der Bergpredigt findet. Im Einzelnen bemerken wir zu der Pericope Folgendes: 1) *Das Gleichniss vom verlorenen Schaf stammt, da es sich auch bei Mt. findet* (18, 10—14), *aus B, daher dasjenige vom verlorenen Groschen, welches Lc. allein hat, wegen seiner engen Verwandtschaft als eben daher entlehnt zu betrachten ist. Ersteres steht bei Mt. im Zusammenhange mit Aussprüchen über die Kleinen, die an sich schon confus zusammengereiht, für dasselbe keine Erklärung bieten. Wohl aber thut dies die geschichtliche Einleitung bei Lc.* (*V.* 1—3), *welche einer Notiz in C entnommen sein muss, jedoch aus der verwandten Erzählung Lc.* 5, 27—32 (*vgl. Nr.* 8) *Zusätze erhielt. Zu diesen gehören die Zöllner* (*neben den Sündern*), *zu welchen das Gleichniss vom verlorenen Sohne auch nicht passt, da Jesus bei dem Verlassen des Vaterhauses nur an die Annahme heidnischen Wesens, nicht aber auch an den Eintritt in römischen Staatsdienst, den er den Zöllnern schwerlich zum Vorwurfe machte* (*vgl. Nr.* 50), *gedacht haben kann; ferner die Schriftgelehrten* (*neben den Pharisäern*), *zumal diese Zusammenstellung historisch incorrect ist* (*vgl. Nr.* 6 *Erl. c*); *endlich das Zusammenessen mit den Sündern und Zöllnern* (*Einladung derselben zu sich*), *was auch zu der Situation Jesu in Judäa wenig stimmt. Wahrscheinlich rühren diese Zusätze erst von II Lc. her, der dann auch das übertreibende πάντες in V.* 1 *hinzufügte.* 2) *Das Gleichniss vom verlorenen Sohne, welches aus C stammen muss und von Lc. mit einer die Rede unnöthig unterbrechenden Einleitung* (*V.* 3) *versehen wurde, trägt so sehr den Stempel der Echtheit, dass bei richtiger Deutung ein Zweifel an derselben nicht gerechtfertigt ist; denn mit der Parabel Mt.* 21, 28—30, *welche man als Parallele hat ansehen wollen, hat dasselbe fast gar nichts gemein, und die Deutung desselben auf die unbegründete Eifersucht der Judenchristen gegen die Heidenchristen verstösst gegen die Anlage des Gleichnisses, da alsdann die Heiden als ursprüngliche Mitglieder der Theokratie* (*des Vaterhauses*) *dargestellt wären, was nicht einmal einer paulinischen Vorstellung entspricht.* 3) *Dass das Wort über das Richten ursprünglich nicht in die Bergpredigt gehörte, wurde schon oben* (*Nr.* 11 *krit. Bem.*) *besprochen. Lc. brachte es wegen seines verwandten Inhaltes in den Context des Spruches* 6, 36, *einer Umbildung von Mt.* 5, 48, *wie das Voraufgehende zeigt, schob aber V.* 38*a*—40 *angehörig da-*

zwischen (vgl. Nr. 11 krit. Bem.). Dass es für das Volk bestimmt sei, dafür spricht seine derb volksthümliche Form. Wir haben es an dieser Stelle angefügt, weil es zu der Situation sehr wohl passt. Was den Wortlaut anlangt, so hat Lc. am Anfang erklärend erweitert und so den Gedanken unklar gemacht, da nicht Freisprechung, sondern Enthaltung vom Urtheilen der richtige Gegensatz zum Nichtrichten und Nichtverurtheilen ist, die Bedeutung von καταδικάζειν aber auch schon in κρίνειν liegt (vgl. Erl. c).

Erläuterungen. **a**) Ueber die Sünder vgl. Nr. 8 Erl. e. Murrten: Die Unzufriedenheit der Pharisäer bezieht sich darauf, dass Jesus, der sich als Volkführer gerirte, die dem gesetzestreuen Juden anstössigen Gesetzesabtrünnigen nicht vom Zuhören ausschloss. Die Gleichnisse vom verlorenen Schaf und Groschen geben dem Gedanken Ausdruck, dass es Gott eine viel grössere Befriedigung gewähre, wenn ein durch heidnisches Leben dem Bunde untreu gewordener Israelit durch das Evangelium, wodurch Gott die Menschen zu sich zurückzuführen sucht, wieder für denselben gewonnen wird, als wenn viele demselben überhaupt nicht untreu geworden sind. Der Grund dieser grösseren Befriedigung ist das Gefühl des überwundenen Gegensatzes. Die „Gerechten" sind also hier nicht im absoluten Sinne zu fassen, sondern es sind, im Gegensatze zu den Sündern, die nicht zu heidnischer Denk- und Lebensweise Abgefallene gemeint, wozu ja auch die Pharisäer gehörten (vgl. Num. 23, 10; Ps. 14, 5; Dan. 12, 3; Hen. 1, 8 f.). Zu dem Bilde von den Schafen vgl. Jer. 50, 5 ff.; zu der Drachme Nr. 25 Erl. Das Gebahren der Frau hat nichts Unwahrscheinliches, wenn man bedenkt, wie viel rarer das Geld im Alterthum war. Unter den Engeln: wörtlich „vor den Engeln", so dass die Freude personificirt wird. Die Engel, nach poetischer Vorstellung der Hebräer die Diener Gottes, welche ihn, seiner Befehle gewärtig, im Himmel umgeben, nehmen Theil an seiner Freude oder sind ihr Echo. — **b**) Von den beiden Söhnen repräsentirt der ältere die Pharisäer, deren socialer Vorrang damit bezeichnet werden soll (vgl. Mt. 23, 2; 16; 24; und über das Vorrecht des Erstgeborenen bei den Hebräern Gen. 49, 3; Deut. 21, 15—17), der jüngere die Sünder; ihre Beziehungen zum Vater symbolisiren das israelitische Bundesverhältniss zu Gott (vgl. Nr. 11 Erl. e), welches von jenen festgehalten, von diesen durch ihren Abfall zu heidnischem Wesen aufgegeben wird. Das Vermögen des Hauses versinnlicht die religiösen Güter

der hebräischen Theokratie (vgl. zu diesem tropischen Gebrauche des Begriffes Vermögen Ps. 16, 5; Röm. 15, 27). Indem die Sünder sich heidnischem Wesen ergeben, vergeuden sie ihr Vermögen gleichsam in der Fremde (bei Griechen und Römern). Aber sie gerathen, da ihnen das Heidenthum keinen Ersatz zu bieten vermag (die Hungersnoth), in geistige Armuth und sinken in den Dienst der Unreinheit herab (das Hüten der Schweine, vgl. Nr. 19 Erl. a) und damit in den äussersten geistigen Mangel (das Vorenthalten des Schweinefutters). Da kommen sie zur Erkenntniss ihres Elendes und Verlustes und wenden sich zur Rückkehr in den Bund mit Gott (indem sie sich bei Jesu einfinden, um ihm zuzuhören), und Gott nimmt die Reuigen wieder auf (dadurch dass Jesus ihnen das Evangelium verkündigt). Das erregt den Unmuth der Pharisäer, welche sich rühmen, Gottes Gebot nie übertreten zu haben, und sich daher durch die liebevolle Aufnahme, die den Sündern (durch das Verhalten Jesu zu ihnen) zu Theil wird, zurückgesetzt fühlen. Aber Gott weist sie (durch Jesus) darauf hin, dass dieser Unmuth grundlos sei, da sie durch die Wiederaufnahme der Sünder ja nichts an ihren Rechten einbüssten, dass sie dagegen sich darüber freuen sollten, wenn ihre Brüder zum Bunde mit ihm zurückkehrten. Das Gleichniss hält sich somit bezüglich der theokratischen Idee innerhalb der jüdisch-pharisäischen Anschauungsweise und unterscheidet daher nur zwischen solchen, die social an jener festhalten und die ihr untreu werden, ohne die Frage nach der innerlichen Stellung der Pharisäer zu derselben, wobei das Urtheil anders ausgefallen sein würde, und den Unterschied zwischen dem neuen und alten Bunde zu erörtern. So werden die Pharisäer von ihrem eignen Standpunkte aus desto sicherer des Unrechts überführt, über die Zulassung der Sünder durch Jesus zu murren, statt sich ihrer zu freuen. In dieser Rüge der stolzen Lieblosigkeit der Pharisäer und der Betonung der vergebenden Liebe Gottes liegt das eigenthümlich Christliche wie die grosse Wirkung dieses Gleichnisses in der Christenheit. Theilte ihnen das Vermögen: Der jüngere Sohn bekam sein Erbtheil heraus, das Erbtheil des älteren blieb noch im Besitze des Vaters (vgl. V. 29—31). Zusammen gebracht: indem er das Mitnehmbare sammelte und die Liegenschaften verkaufte. Zu dem ausschweifenden Leben vgl. V. 30; der heidnische Cultus wie die heidnische Sitte leisteten grade dieser Art der Ausschweifung grossen Vorschub, zumal in der damaligen Zeit (vgl. Döllinger, Judenthum

und Heidenthum S. 639 ff.). Johannisbrod: die süssliche, Hörnchen (κεράτια) genannte, Frucht des Johannisbrodbaums, welche auch von Armen gegessen wurde (vgl. Bibell. III S. 360). Die Schweine wurden damit, wenn sie nach Hause getrieben waren, gefüttert, und da dies ein Anderer besorgte, so bekam der verlorene Sohn nichts davon. Kam zu sich selber: nachdem er sich vorher gleichsam von seinem bessern Selbst getrennt hatte. Tagelöhner: d. h. freie gemiethete Arbeiter im Unterschiede von den Sclaven (vgl. Lev. 25, 50; Sir. 7, 20; Mt. 20, 1 ff.); dieselben sind hier statt der letzteren genannt, weil sie noch einen geringern Rang im Hause einnehmen (vgl. Lc. 14, 17; Mt. 25, 14). An dem Himmel: meton. für an Gott (vgl. Mc. 11, 30; Joh. 3, 27). Gesündigt vor dir: d. h. in deinen Augen, nach deinem Urtheil (vgl. Lc. 16, 15; 24, 11). Oberkleid: griech. στολή, das lange und weite Oberkleid der Vornehmen (vgl. Jon. 3, 6; Mc. 12, 38). Das werthvolle Oberkleid, der Ring und die Sandalen sollen zeigen, dass er den reuig Zurückgekehrten nicht wie einen Tagelöhner, sondern wie ein werthes Familienglied aufnimmt. Das gemästete Kalb: d. h. das bewusste, für irgend einen Zweck, etwa ein Fest, gemästete. War todt: nämlich für das väterliche Haus d. h. verschollen (vgl. für diesen Sinn von νεκρός Röm. 6, 11). Das Gastmahl, begleitet von Musik und Reigen (Chor-)tanz zur Erhöhung der Feier (vgl. Klag. 5, 14 f.; 1 Sam. 18, 6 f.), sollte der Freude des Vaters Ausdruck geben. Dieser dein Bruder: So sagt der Vater zur Rüge des verächtlichen „dieser dein Sohn" in V. 30, womit der ältere Sohn das brüderliche Verhältniss zu dem jüngern verleugnet. — c) Die populäre und derbe Weise dieser Rede ist auf das Volk berechnet und trifft eine Untugend des damaligen Judenthums (vgl. Röm. 2, 1 ff.; 17 ff.), zu welcher das mit der formalen Legalität und der Casuistik verbundene überspannte Selbstgefühl und nicht minder die hieraus hervorgehende Selbsttäuschung führen mussten, und welche sich auch in dem Verhalten der Pharisäer zu den Sündern kundgab, nämlich die Sucht, Andere der Kritik zu unterziehen, ohne Selbsterkenntniss zu üben. Richtet nicht: Κρίνειν ist hier prägnant im Sinne des strengen, nach Fehlern suchenden und zum moralischen Verurtheilen geneigten Beurtheilens Anderer zu nehmen (vgl. Röm. 2, 1). Wer dies thut, an den wird Gott in seinem Werthurtheil über ihn denselben strengen Massstab legen, den er selbst in seinem Urtheile über die Nebenmenschen als den richtigen anerkannt hat. Warum aber: nämlich wenn du richtest.

Der Splitter ist Bild des kleinen, der Balken des grossen Fehlers. Das letztere Bild enthält eine Paradoxie, welche das Ungereimte des Splitterrichtens witzig hervorhebt, und findet sich auch sonst in der jüdischen Literatur (vgl. Buxtorf lex. talm. S. 2080), ohne dass sich bei dieser wie bei andern Parallelen entscheiden liesse, ob Jesus sich traditionell gewordener Sprüche bedient habe, um, an sie anknüpfend und sie in seiner Weise umbildend, desto besseres Verständniss zu finden, oder ob dieselben auf Entlehnung aus christlicher Ueberlieferung, woraus sie wegen ihres allgemeinen Characters in weitere Kreise gedrungen sein konnten, beruhen. Im Grunde ist diese Frage ohne Bedeutung für die Beurtheilung der Originalität Jesu, da solche Stoffe nicht minder wie die aus dem alten Test. entlehnten im Zusammenhange seiner Totalanschauung eine abweichende Tendenz und Tragweite empfangen. Bruder: hier im Sinne des Volksgenossen (vgl. Lev. 19, 17; Deut. 18, 15; Röm. 9, 3).

38. Jesus antwortet auf eine Frage über die Ehescheidung.

Mt. 19, 3–8. **3. Es kamen aber die Pharisäer zu Jesu, um ihn auf die Probe zu stellen, indem sie zu ihm sprachen: Ist es gestattet, seine Frau auf jede Veranlassung hin zu entlassen? 4. Er aber antwortete: Habt ihr nicht gelesen, dass der, welcher am Anfang *die Menschen* schuf, „sie als Mann und Weib schuf. 5[t]. Darum wird ein Mann Vater und Mutter verlassen und sich mit seinem Weibe verbinden, und die zwei werden zu Einem Menschen werden.“ 6. So sind sie also nicht mehr zwei sondern Ein Mensch. Was nun Gott zusammenfügte, soll ein Mensch nicht scheiden![a]) 7. Sie sprachen zu ihm: Warum hat denn Moses verordnet, *im Falle der Entlassung der Frau *einen Entlassungsschein zu geben und sie wegzuschicken? 8. Er sprach zu ihnen: Mit Rücksicht auf eure fühllosen Herzen hat Moses euch gestattet, eure Frauen zu entlassen; aber von Anfang an geschah dies nicht[b]).**

Mc. 10, 10 f. **10. Im Hause angelangt aber befragten seine Schüler ihn nochmals über diesen Gegenstand. 11. Er aber sprach zu ihnen: Wer seine Frau entlässt und eine andere heirathet,**

Mt. 19, 10–12. **bricht in Bezug auf sie die Ehe. 10. Da sprachen seine Schüler zu ihm: Wenn das Verhältniss von Mann und Frau der Art ist, so ist es nicht zuträglich zu heirathen. 11. Er**

aber erwiederte ihnen: Nicht alle eignen sich diesen Satz an, sondern nur diejenigen, denen es gegeben ist. 12. Es gibt nämlich Entmannte, welche so geboren wurden; es gibt auch Entmannte, welche von den Menschen entmannt wurden; es gibt aber auch Entmannte, welche sich selbst um des Königreiches Gottes willen entmannt haben. Wer es sich aneignen kann, der thue es![c]) *Uebrigens aber sage ich euch*: 7[t]. Es ist nothwendig, dass Anreizungen zum Bösen kommen, aber wehe dem Menschen, durch welchen die Anreizung kommt! 43[t]. *Darum* wenn dich deine Hand reizt: haue sie ab! Es ist besser, dass du verstümmelt in das Leben eingehest, als dass du mit zwei Händen in die Gehenna kommest. 45. Und wenn dich dein Fuss reizt: haue ihn ab! Es ist besser, dass du hinkend in das Leben eingehest, als dass du mit zwei Füssen in die Gehenna geworfen werdest. 47. Und wenn dich dein Auge reizt: reisse es aus! Es ist besser, dass du einäugig in das Königreich Gottes eingehest, als dass du mit zwei Augen in die Gehenna geworfen werdest[d]).

Mt. 18, 7.

Mc. 9, 43–47.

Kritische Bem. Auf das Gleichniss vom verlorenen Sohne folgt bei Lc. zunächst dasjenige vom ungerechten Haushalter (16, 1—15), *welches, obschon es bei derselben Gelegenheit wie jenes geredet sein soll* (*V.* 1), *doch in keinem logischen Zusammenhange damit steht. Wollte man aber auch hiervon so wie von dem andern Umstande absehen, dass die Rede an die Jünger gerichtet erscheint, welche doch solcher Ermahnungen wie V.* 10—13 *nicht bedurften, so sprechen doch ausserdem folgende Gründe gegen seine Echtheit:* 1) *Wie man das Gleichniss auch deuten möge, jedenfalls hätte sich Jesus durch dasselbe dem gefährlichen Missverständnisse ausgesetzt, als wenn er den Betrug gutheisse.* 2) *Die Deutung des reichen Mannes auf den Mammon, des Rentmeisters auf die Jünger, welche, der Verschwendung ihrer Habe angeklagt und daher aus dem Dienste des Mammon entlassen, das Uebrige zu Almosen benutzen sollen, um dereinst in die ewigen Wohnungen aufgenommen zu werden, ist mindestens in V.* 9 *nicht verständlich indicirt; auch ist im Munde des Mammons das Lob seiner Beraubung unnatürlich.* 3) *Die Mahnung zur Treue in V.* 10—12 *steht in logischem Widerspruche mit dem Gleichnisse, dessen characteristischer Zug keineswegs die Treue ist. Dieselbe scheint aber aus dem Gleichnisse von den anvertrauten Pfunden* (*Mt.* 25; *Lc.* 19) *abstrahirt zu sein, wie denn nicht minder V.* 13

hier willkürlich angefügt ist. 4) *Die V.* 14 *f. sind nicht logisch unter einander verbunden, da die Selbstgerechtigkeit der Pharisäer nichts mit ihrer, über die Forderung Jesu V.* 9 *die Nase rümpfenden, Habsucht zu thun hat, so dass V.* 14 *hier jedenfalls ungeschickt eingefügt ist. Die Pericope, wie sie vorliegt, ist daher ein Product des Evangelisten, bei deren Bildung er vorhandenes Material benutzte; inwieweit dies auch bei dem Gleichnisse selbst (V.* 1—8) *der Fall war, ist nicht auszumachen und daher auch die Ausscheidung echter Bestandtheile unmöglich. Es folgen dann in V.* 16—18 *Aussprüche über das Gesetz, von denen der erste ursprünglich einem andern Zusammenhange angehörte, der folgende ein judenchristliches Einschiebsel von II Lc. ist (vgl. Nr.* 12). *Dagegen ist der dritte, V.* 18*a, wozu* 18*b nur ein erweiternder Zusatz ist, der den Gesichtskreis der Ehescheidungsfrage überschreitet, höchst wahrscheinlich nur der Rest der Rede Jesu über die Ehescheidung aus I Lc., zu welcher V.* 16 *vielleicht den Eingang bildete und welche von II Lc., weil sie seiner gesetzlichen Anschauungsweise anstössig erschien, grösstentheils ausgeschieden wurde; denn dafür spricht nicht allein das sehr auffällige Fehlen dieser Rede im jetzigen Texte, sondern auch der Zusammenhang (V.* 15, 2; 16, 14), *welcher noch durch die Anwesenheit von Pharisäern an das Ausgefallene erinnert. Durch diese Beobachtung ist zugleich der vorliegenden Pericope ihre Stelle angewiesen. Bezüglich der kritischen Herstellung derselben aber sind folgende Punkte in Betracht zu ziehen:* 1) *Ihr Text stammt aus A, hat aber unter der Hand von II Mt. und Mc. Veränderungen erlitten, welche durch Vergleichung erkennbar werden. Mc. hat die auf eine jüdische Streitfrage bezüglichen Worte κατὰ π. αἰτίαν (Mt.* 19, 3) *ausgelassen (vgl. Erl. a), den Recurs auf Moses an die Spitze gestellt und denselben Jesus in den Mund gelegt (Mc.* 10, 3), *um den Gegensatz gegen das mosaische Gesetz zu schärfen, mit Rücksicht auf römische und griechische Verhältnisse ihn auch von der Entlassung des Mannes durch die Frau reden lassen (V.* 12) *und Mt.* 10—12, *welche anstössig sein konnten, ausgelassen. Hingegen setzt Mt. dem V.* 5, *im Widerspruche mit Gen.* 2, 24, *die jüdische Citationsformel für Schriftstellen vor, und lässt, die Unterschiede, welche Jesus in seiner Lehrweise gegenüber verschiedenen Zuhörern macht, verkennend (vgl. S.* 63) *Mc.* 11 *noch an die Pharisäer statt an die Jünger gerichtet sein, daher er, im Widerspruche auch zu Lc.* 16, 18 *wie zu der sicheren Ueberlieferung des Paulus* (1 *Cor.* 7, 10 *f.*) *und in Anlehnung an die Scham-*

maitische Auffassung von Deut. 24, 1 *die Hurerei als Scheidungsgrund zulässt* (*V.* 9, *vgl. das Duplicat Mc.* 5, 31 *f. und dazu Nr.* 11 *krit. Bem.*). 2) *Das Stück Mc.* 9, 43—47 *hat Mt. zweimal aufgenommen, nämlich* 5, 29 *f. im Anschluss an das Verbot des moralischen Ehebruches und* 18, 8 *f. im Anschluss an einen Ausspruch über Anreizungen zur Sünde, hier mit Mc. übereinstimmend* (*Mc.* 9, 42), *beidemal, dem Wortlaute nach zu urtheilen, aus A. Der Urheber des Duplicats ist wohl ebenfalls II Mt., welcher in dem Ausspruch eine passende Ergänzung von Mt.* 5, 28 *erkannte. Dass derselbe nun ursprünglich zu der vorliegenden Pericope gehörte, kann zwar nicht quellenmässig nachgewiesen werden, wird aber sowohl durch den Inhalt* (*vgl. Erl. d*), *als auch durch den Umstand wahrscheinlich gemacht, dass bei Mc. wie bei Mt. das Stück keinen passenden Context hat, sondern nur mechanisch eingefügt ist. Der Spruch Mt.* 18, 7, *wo nur am Anfang eine tautologische Erweiterung des ursprünglicheren Wortlautes Lc.* 17, 1 *zu entfernen ist, eröffnet dasselbe bei Mt. sehr passend und ist zu vermuthen, dass er sich auch schon in A an dieser Stelle fand, aber bei Mc. wegen des möglichen Anstosses an der Nothwendigkeit sündiger Anreizungen ausfiel. Der Wortlaut von Mc.* 9, 43 *ff. ist bei Mt. jedenfalls gekürzt und nach seiner Weise* (*vgl. Mt.* 5, 22 *u.* 25, 41, *wo sich ebenfalls die Feuerhölle und das ewige Feuer findet*) *verändert; dagegen ist bei Mc. das unauslöschliche Feuer in V.* 43 *und V.* 48, *wie die Analogie von V.* 45 *und Mt.* 5, 29 *f. zeigt, als Zusatz zu betrachten.*

Erläuterungen. **a**) Welche Gründe einen Mann berechtigten, seine Frau zu entlassen, war ein Gegenstand des Streites unter den damaligen Schriftgelehrten. Das Gesetz (Deut. 24, 1) gestattete dem Manne die Entlassung, wenn er etwas Schandbares d. h. etwas Ekel oder Widerwillen Erregendes an ihr bemerkte. Die Schule des Schammai deutete dies auf schamloses und unzüchtiges Betragen, diejenige des Hillel auf jeden Anstoss, den der Mann an seiner Frau nehmen konnte, wozu man sogar schlecht zubereitetes Essen rechnete (vgl. tract. Gittin 9, 10). Die allgemeine Praxis aber war lax (vgl. schon Mal. 2, 14—16; Jos. aut. 4, 8, 23; Lightf. hor. S. 290 f.). Die Pharisäer wollten also von Jesus wissen, ob er es in diesem Punkte mit Hillel oder Schammai hielt, um daraus seine Denkweise überhaupt kennen zu lernen. Jesus aber geht in seiner Antwort über beide Ansichten hinaus und weist darauf hin, wie nach dem ebenfalls im Pentateuch verkündeten gött-

lichen Urgesetz Mann und Weib in der Ehe zu Einer untheilbaren Persönlichkeit würden; dieses Gesetz würde aber durch jede Ehescheidung verletzt. Vgl. Gen. 1, 27; 2, 24, wo das οἱ δύο fehlt, aber später, nachdem die Monogamie bei den Juden allgemein geworden war, was seit dem Exil geschah (vgl. Tob. 1, 9; 8, 4; 7; Sir. 26, 1 ff.), hinzugefügt wurde (vgl. die Septuag. u. 1 Cor. 6, 16). Zu σάρξ (basar) im Sinne von Mensch vgl. Gen. 6, 13; Ps. 56, 5. — b) Entlassungsschein: Derselbe diente der Frau zur Legitimation, dass sie rechtlich frei sei und sich wieder verheirathen könne (Deut. 24, 1 f., vgl. Jes. 50, 1; Jer. 3, 8; Lightf. S. 291). Zu dem Wortsinn von σκληροκαρδία vgl. Lev. 26, 41; Jer. 4, 4; Spr. 17, 21; Sir. 3, 28 f. Dieselbe besteht hier speciell in der Unnachsichtigkeit und Unversöhnlichkeit; auf diese musste, da sie nicht auszurotten war, das Gesetz Rücksicht nehmen, damit nicht noch Schlimmeres (Mord u. dergl.) einträte. Aber von Anfang an d. h. seit jeher (von der Schöpfung an), fügt Jesus hinzu, sei die Entlassung der Frau nicht gestattet worden, da sie der von Gott bei der Schöpfung gegebenen Ordnung, dem Wesen des ehlichen Verhältnisses, widerspreche. — c) Jesus hat sich den Pharisäern gegenüber begnügt, zu constatiren, dass die gestattete Entlassung der Frau eine, dem ursprünglichen Wesen der Ehe widersprechende, Concession an die sittliche Unfähigkeit der Menschen sei. Verworfen aber hat er dieselbe nicht; daher die nochmalige Frage der Jünger, als sie in ihrem Quartier angelangt sind. Den Jüngern gegenüber nun, bei denen er ein höheres Verständniss wie eine grössere moralische Befähigung voraussetzen darf, spricht Jesus die praktische Consequenz seiner Anschauung von der Ehe ohne Restriction aus: Wer seine Frau entlässt und heirathet eine andere, der begeht durch letzteres mit Bezug auf jene die Sünde des Ehebruchs. Jesus verwirft also zwar nicht die Entlassung der Frau, wohl aber die folgende Wiederverheirathung (vgl. 1 Cor. 7, 10 f.), da erst durch letztere das Ehebündniss thatsächlich zerstört wird, sofern alsdann keine Versöhnung und Wiederherstellung der Ehe mehr möglich ist. Auf den Fall der Entlassung des Mannes durch die Frau reflectirt er nicht, da eine solche bei den Israeliten gar nicht stattfand (vgl. Jos. Alt. 15, 7, 10; auch Griechen und Römer kannten eine solche ursprünglich nicht, und ihre spätere Einführung ist nicht die Folge einer Erhebung des Weibes zu sittlicher Freiheit, sondern einer zuchtlosen Emancipation der Frauen, vgl. Leckys Sitten-

gesch. II S. 252 ff.). Der ausgesprochene Grundsatz war von hoher reformatorischer Bedeutung; er veredelte die Ehe, schützte die Frau gegen die Willkür des Mannes, setzte der zügellosen Begierde eine Grenze, hinderte die Auflösung der Familie und damit die moralische Zersetzung der Gesellschaft. Durch die Kirche praktisch eingeführt und von der politischen Gesetzgebung ganz oder theilweise recipirt, hat er einen unberechenbaren Einfluss auf die Cultur ausgeübt (vgl. Lecky II S. 291 ff.). Auf den Einwurf der Jünger, dass es bei solcher Maxime für den Menschen nicht zuträglich sei zu heirathen, weil er alsdann ewig gebunden sei, erwiedert Jesus, allerdings vermöchten nur diejenigen sich diesen letztern Satz praktisch anzueignen, d. h. ehelos zu bleiben, welchen die ethische Fähigkeit dazu gegeben sei; solche aber seien in der That vorhanden, denn es gebe nicht nur geborene und künstliche Eunuchen, sondern auch (vgl. zu dem adversativen καὶ Joh. 15, 24; 6, 36; Apg. 23, 3) Menschen, welche sich der Ehe enthielten, um desto ungehinderter für das Reich Gottes wirken zu können (vgl. 1 Cor. 7, 34), Wer sich diese letztere Thatsache moralisch aneignen d. h. auch ehelos bleiben könne, der möge es thun. Jesus empfiehlt also allerdings die Ehelosigkeit, aber nur denen, welche dazu sittlich befähigt sind d. h. welche die Gabe der Enthaltsamkeit besitzen, und nicht zu Gunsten ascetischer Tendenzen (wie sie z. B. die Essener hatten, vgl. Bibell. II S. 187 f.), sondern zum Zwecke ungestörterer theokratischer Wirksamkeit in einer Zeit, die dieser bedurfte. Erst als die ethische Weltanschauung Jesu einer spiritualistischen wich, fing man an, in der Enthaltung von der Ehe an sich eine höhere Stufe der Frömmigkeit zu sehen. Die niedrige Betrachtung der Ehe, welche sich damit einstellte (vgl. Lecky II S. 266 ff.), ist das grade Gegentheil dessen, was Jesus intendirt hatte, nämlich das weibliche Geschlecht zu heben (vgl. Nr. 18 Erl. b), die Ehe zu einer untrennbaren Gemeinschaft zu machen, welche der Willkür des Mannes entzogen sei, und ihr so einen sittlichen Character zu verleihen. Erst die Reformation hat der Ehe ihre Würde zurückgegeben. Die ascetische Auffassung der vorliegenden Stelle widerstrebt aber auch der sonstigen Denkweise Jesu (vgl. Nr. 9 Erl. c) und der Thatsache, dass er sich Verheirathete zu Jüngern erwählte (vgl. 1 Cor. 9, 5). Vgl. zu εὐνοῦχοι im Sinne der sich der Ehe Enthaltenden Jos. Alt. 10, 2, 2; Schöttgen S. 159. Die wirkliche Fassung, als habe Jesus physische Entmannung empfohlen, welche ja im Alterthum nicht selten

aus ascetischen Gründen stattfand — vgl. Döllinger S. 171; 346; 625 f. — wird schon dadurch unmöglich, dass es sich im Zusammenhange, V. 11, nicht um Unfähigmachung zur Ehe, sondern um Verzicht auf dieselbe um ihrer Unzuträglichkeit willen handelt. — **d**) Zum Schlusse warnt Jesus die Jünger mit Rücksicht auf ihre eingestandene Schwäche (V. 10) vor Anreizungen zur Sünde des Ehebruchs durch eignes böses Beispiel. Es sei zwar der Beschaffenheit der Welt nach nothwendig (vgl. zu ἀνάγκη im Sinne der relativen Nothwendigkeit Hebr. 7, 12; Röm. 13, 5), dass Anreizungen zum Bösen (zu diesem Wortsinn von σκάνδαλα vgl. Röm. 14, 13) einträten, aber der göttliche Zorn (zu οὐαὶ vgl. 1 Cor. 9, 16) werde denjenigen treffen, der dieselben durch böses Beispiel veranlasse. Die Forderung des Abhauens von Hand und Fuss und des Ausreissens des Auges ist ein hyperbolischer Ausdruck für die unbedingte Nothwendigkeit der Unterdrückung der bösen Lust nach einer neuen Ehe, sofern jene Glieder, weil Werkzeuge ihrer Ausübung, als Sitz der Begierde betrachtet werden (vgl. Mt. 20, 15; Röm. 7, 5; 6, 19 u. 13; Col. 3, 5; Jac. 4, 1; 1 Joh. 2, 16). Und wenn du dich der Glieder berauben müsstest, will Jesus sagen, um der Begierde Herr zu werden, so müsstest du es thun, denn es wäre ja doch besser, verstümmelt zum (vollkommenen) Leben (in der vollendeten Theokratie) einzugehen, als unverstümmelt der Gehenna zu verfallen. Die Hand ist genannt, weil sie nach Verstossung der ersten Gattin die neue Ehe schliesst (vgl. Tob. 4, 15), der Fuss, weil er zu einem andern Weibe hinführt, um darum zu werben, das Auge, weil es nach ihm blickt und so in dem Menschen die Lust nach seinem Besitz erweckt (vgl. Mt. 5, 28). So geht die Rede klimaktisch bis zum Ursprung der neuen Verbindung in der erwachenden Leidenschaft, welche die Ursache der Entlassung der ersten Frau oder doch der Nichtwiedervereinigung mit ihr wird, zurück. Die eigentliche Fassung des Ausspruches, wonach Jesus Selbstverstümmelung zur Dämpfung der bösen Begierde empfohlen hätte, bedarf auch hier kaum einer Widerlegung, da sie mit dem von Jesu vertretenen Princip der sittlichen Gesinnung streitet. Der Kern der Rede ist der unbedingte Werth des Sittengesetzes, welcher hier, wie sonst kaum irgendwo, mit kühner Energie ausgesprochen ist, durch die Reflexion auf das ewige Leben und die Gehenna aber nicht beeinträchtigt wird, da diese hier wie anderswo nur ein mitwirkendes Motiv für das sittliche Verhalten, weil dessen von Gott gesetzte Folgen, bilden (vgl.

Nr. 41 Erl. c). Uebrigens gibt sich in dem Schlusse der drei Sätze die Vorstellung von dem nahen Gerichte kund, sofern die Jünger, deren Gewissen mit Rücksicht auf ihre geäusserte Schwäche und ihre Einwirkung auf Andere geschärft werden soll, als dann noch lebend betrachtet werden (vgl. Nr. 56 Erl. d).

39. Antwort Jesu auf die Frage, wie oft man dem Bruder verzeihen solle.

Eines Tages 21. trat Petrus zu Jesu und fragte ihn: Mt. 18, 21–34.
Herr, wie oft muss ich meinem Bruder, wenn er sich an mir vergeht, verzeihen: siebenmal? 22. Jesus antwortete ihm: Nicht sage ich dir: siebenmal, sondern sieben und siebzigmal. *Höret! Es war* 23t. ein Fürst, der wollte mit seinen Sclaven Abrechnung halten. 24. Als er nun damit begonnen hatte, wurde ihm einer vorgeführt, der ihm zehntausend Talente schuldete. 25. Da er nun nicht bezahlen konnte, befahl der Herr, dass er sammt seiner Frau, seinen Kindern und seiner ganzen Habe verkauft und der Erlös an ihn gezahlt werden solle. 26. Da fiel der Sclave ihm zu Füssen und sprach: Habe Geduld mit mir, so will ich dir Alles erstatten! 27. Da fühlte der Herr Mitleid mit dem Sclaven, liess ihn frei und erliess ihm die Schuld. 28. Als nun der Sclave wegging, traf er einen seiner Mitsclaven, der ihm hundert Denare schuldete, fasste ihn bei der Gurgel und sprach: Bezahle, wenn du etwas schuldig bist! 29. Da bat ihn sein Mitknecht fussfällig: Habe Geduld mit mir, so will ich dir bezahlen! 30. Jener aber wollte nicht, sondern ging hin und warf ihn ins Gefängniss, bis er die Schuld bezahlt hätte. 31. Als nun seine Mitsclaven sahen, was vorging, wurden sie sehr betrübt, gingen hin und erzählten ihrem Herrn alles, was vorgegangen war. 32. Da rief ihn sein Herr zu sich und sprach zu ihm: Schlimmer Sclave, jene ganze Schuld erliess ich dir auf deine Bitte. 33. Hättest nicht auch du dich deines Mitsclaven erbarmen müssen, wie ich mich deiner erbarmte? 34. Und zürnend übergab ihn sein Herr den Folterknechten, bis er die ganze Schuld bezahlt hätte.

Kritische Bem. Vor dem obigen Abschnitte haben wir im Texte des Lc. folgende Stücke ausgeworfen: 1) *Das Gleichniss vom reichen Manne und armen Lazarus* (16, 19—31). *Wenn auch der*

Vorwurf, dass dasselbe eine ebionitische Vorstellung vom Besitze vertrete, ungerechtfertigt ist, da dasselbe in Verbindung mit V. 1—14 *steht, und hierdurch wie durch V.* 30*b auf einen egoistischen und hartherzigen Reichen hindeutet, ferner bei Moses und den Propheten (V.* 29) *an das Gebot der Barmherzigkeit zu denken ist, Lazarus aber seinem Namen nach (Eleazar = dem Gott hilft) Typus des leidenden Frommen ist, so spricht gegen seine Echtheit doch die doppelte Pointe: die Verdammniss des Reichen im Gegensatz zu dem Armen und die Abweisung der Bitte des ersteren um Botschaft an seine Brüder, ferner die Scenerie im Jenseits, wozu es keine Analogien in den Gleichnissen Jesu gibt, und die Forderung der Todtenauferstehung, was auf Reflexionen der späteren Zeit hinweist. Wahrscheinlich bildeten V.* 19—26 *und V.* 27—31 *ursprünglich zwei selbständige, aus C oder I Lc. herrührende Gleichnisse, von denen das erste ein Bild von dem Walten der göttlichen Gerechtigkeit in Bezug auf den selbstsüchtigen Reichthum und die leidende Armuth geben, das andere die Forderung einer Offenbarung Jesu an die ungläubigen Juden vom Himmel her behufs ihrer Bekehrung als ungerechtfertigt und vergeblich zurückweisen wollte, da Gesetz und Propheten für ihn zeugten; diese Gleichnisse hat dann II Lc. verschmolzen.* 2) *Die beiden Sprüche* 17, 1 *u.* 2, *von denen der erste in Nr.* 38, *der zweite in Nr.* 26 *Aufnahme fand. — Die Stellung der vorliegenden Pericope im Contexte wird durch Lc.* 17, 3 *f. bestimmt, denn dass dieser Ausspruch mit Mt.* 18, 15 *u.* 21 *f. im Grunde identisch ist, zeigt ihre Verwandtschaft. Es liegen hier also drei verschiedene Fassungen desselben Ausspruches vor. Von ihnen ist die des Lc. wahrscheinlich aus C entlehnt, enthält aber in τῆς ἡμέρας eine Uebertreibung, die nicht ursprünglich sein kann. Hingegen ist Mt.* 18, 15 *der Ausspruch auf die Gemeindedisciplin angewandt und entsprechend erweitert worden. Er enthält aber in dieser Form nichts anderes als eine Anwendung jüdischer Disciplinarregeln auf die christliche Gemeinde (vgl. Lev.* 19, 17*; Deut.* 19, 15*;* 25, 8, *Schöttgen S.* 144*;* 152), *welche hier empfohlen werden soll. Auch die angefügten Verheissungen V.* 18—20 *entstammen der rabbinischen Vorstellung (vgl. P. Aboth* 3, 6), *nur dass aus der Gegenwart Gottes eine Gegenwart Jesu geworden ist. Gegen die Echtheit der Stelle spricht aber auch die Erwägung, dass Jesus bei der so oft zu Tage tretenden Schwäche seiner Schüler der christlichen Urgemeinde unmöglich eine solche Auctorität verleihen konnte. Wahrscheinlich rührt dieselbe von I Mt. her; über ihr Ver-*

hältniss zu Mt. 16, 17—19 *vgl. Nr.* 23 *krit. Bem. — Die echte Form des Ausspruches liegt daher Mt.* 18, 21 *f. vor, wofür auch die gegebene historische Notiz über seine Veranlassung spricht. Mt. entlehnte denselben aber gleich dem folgenden Gleichniss, dessen Echtheit keiner Begründung bedarf, aus B. Von dem überlieferten Texte haben wir den Anfang des Gleichnisses, V.* 23 *a, welcher in dem Vergleiche des Himmelreiches statt Gottes mit einen Fürsten unlogisch ist und jedenfalls von dem Ueberarbeiter herrührt (vgl.* 13, 24) *und sodann V.* 35, *eine überflüssige Nutzanwendung der an sich verständlichen Parabel, als unecht ausgemerzt.*

Erläuterungen. Die Frage des Petrus ist casuistischer Natur, vielleicht angeregt durch Discussionen der Schriftgelehrten über diesen Gegenstand, wie denn auch die Rabbinen sich damit beschäftigten (vgl. Lightf. S. 344). Petrus will wissen, ob man dem Bruder d. h. hier wohl dem Mitchristen (vgl. Mt. 23, 8) einmal oder mehrmal ein zugefügtes Unrecht vergeben müsse, worauf ihm Jesus antwortet: nicht mehrmal, sondern vielmal (vgl. zu 7 und 77 in diesem Sinne Gen. 4, 24; Lev. 26, 18; Spr. 24, 16), natürlich unter Voraussetzung des guten Willens, das Unrecht wieder gut zu machen (vgl. V. 29). Diesen Satz begründet dann Jesus durch das nachfolgende Gleichniss, worin er ausführt, wie Gott dem Christen eine so ungeheuere Zahl von grossen Sünden (die 10,000 Talente) vergebe, dass er an ihn die Forderung zu stellen berechtigt sei, seinerseits dem Mitchristen die verhältnissmässig wenigen Sünden geringerer Art (die 100 Denare), die er an ihm begehe, zu vergeben, und dass er daher seine Vergebung zurücknehme d. h., ohne Anthropomorphismus geredet, sie nicht eintreten lasse, wenn er dieser Forderung nicht genüge. Bei den Sclaven in V. 23 (Bild der Christen: vgl. Lc. 16, 13; 17, 10) ist an Hörige zu denken, welche, wie dies im Alterthum nicht selten geschah, von ihrem Herrn zu Pächtern oder Rentmeistern erhoben waren. Wurde vorgeführt: Wegen seiner grossen Schuld erschien er nicht freiwillig. Zehntausend Talente: Das attische Talent hatte den Werth von 1375 Thlr., also eine ungeheure Summe. Ueber die Geldschuld als Sinnbild der moralischen vgl. Nr. 13 Erl. d. Seine ganze Habe: Dass der hebräische Sclave auch Eigenthum haben durfte, geht aus Lev. 25, 49 hervor. Der Verkauf geschah hier nicht auf Grund eines Anspruches des Gläubigers auf die Person, Familie und Habe des Schuldners, welcher sich ja nur auf Freie bezog (vgl. Neh. 5, 5; 2 Kön. 4, 1), sondern

auf Grund der Leibeigenschaft (δοῦλος ist immer Sclave), zu welcher bezüglich nichtisraelitischer Sclaven auch das Recht des Verkaufes gehörte (vgl. Lev. 25, 42 u. 44). Hundert Denare: d. h. ungefähr 20 Thlr. Warf ihn ins Gefängniss: Als Pächter oder Rentmeister besass er wohl ein Disciplinarrecht über die geringeren Sclaven, das er sich so zu Nutzen machte; die Schuldhaft sollte den Sclaven oder dessen Familie zwingen, auf irgend eine Weise das Geld herbeizuschaffen. Betrübt: nämlich über eine solche Hartherzigkeit. Folterknechte: Die Folter wurde in Palästina durch Herodes eingeführt (vgl. Jos. jüd. Kr. 1, 30, 2 ff.; Alt. 16, 8, 1), jedenfalls nach römischem Vorbilde (vgl. Döllinger S. 708 f.). Der Sclave sollte so lange gefoltert werden, bis das Geld herbeigeschafft würde, also nöthigenfalls zu Tode. Wie die Geldschuld Bild der moralischen Schuld ist, das Versprechen der Erstattung Bild des guten Willens zur Tilgung der letztern durch moralische Leistungen, worauf hin die Vergebung erfolgt: so die Schuldhaft mit Folterung gleich dem Verkauf in die Sclaverei Bild der göttlichen Strafe, welche im Verhältniss zur göttlichen Gerechtigkeit als genugthuende Bezahlung erscheint, im Falle moralische Leistungen nicht an ihre Stelle treten.

40. Antwort Jesu auf eine Frage der Pharisäer nach der Erscheinung der vollendeten Theokratie.

Lc. 17, 20. 20[t]. **Als darauf Jesus von den Pharisäern gefragt ward, wann das Königthum Gottes erscheine, antwortete er ihnen:**
Lc. 17, 26–30. **26[t]. Wie es zur Zeit Noahs ging, so wird es auch zukünftig gehen: 27. Sie assen, tranken, heiratheten und wurden verheirathet bis zu dem Tage, da Noah in die Arche ging, die Fluth kam und sie alle vernichtete. 28. Wie es ferner zur Zeit Lots ging, 30[t]. so wird es auch zukünftig gehen: Sie assen, tranken, kauften, verkauften, pflanzten und bauten; 29. am Tage aber, da Lot Sodom verliess, regnete es Feuer**
Lc. 17, 34. **und Schwefel vom Himmel und vernichtete sie alle. 34. Ich sage euch: Alsdann werden zwei nachts Ein Lager einnehmen: davon wird einer ergriffen, der andere aber zurückgelassen;**
Mt. 24, 40. **40. zwei werden auf dem Felde sein: davon wird einer er-**
Lc. 17, 35–37. **griffen, der andere aber zurückgelassen; 35. zwei werden zusammen mahlen: davon wird die eine ergriffen, die andere aber zurückgelassen werden. — 37. Da fragten sie ihn: Wo**

wird das geschehen, Lehrer? Er aber erwiederte ihnen: Wo der Leichnam ist, da versammeln sich die Geier!

Kritische Bem. Ueber Lc. 17, 5 *f. vgl. Nr.* 30 *krit. Bem., zu* 7—10 *Nr.* 41. *Die alsdann folgende Erzählung von dem dankbaren Samariter* (11—19) *ist ein Product von I Lc., dazu bestimmt, die Juden bezüglich der Dankbarkeit für die von Jesus empfangene Reinigung von der sittlichen Unreinheit, welche durch den Aussatz symbolisirt wird* (*vgl. Mc.* 7, 15), *gegen die Heiden, welche durch den Samariter repräsentirt werden, in Schatten zu stellen. Vgl. im Uebrigen Nr.* 7, *welche Pericope, wie V.* 12—14 *zeigt, von dem Verfasser, der sich auch durch das Schlusswort V.* 19 (*vgl.* 8, 48; 7, 50) *als* I *Lc. bekundet, benutzt wurde. — Das Stück Lc.* 17, 22—37, *dem die obige Pericope entnommen, ist offenbar aus sehr heterogenen Bestandtheilen zusammengesetzt. V.* 23 *f. u.* 31 *wurden aus I Mt.* (24, 23; 26 *f.*; 17 *f.*) *entlehnt; V.* 32 *ist ein Product des Compilators, veranlasst durch V.* 29, *und zog die Wiederholung des Wortes V.* 33 *aus* 9, 24, *aus dessen Context* (*V.* 22) *auch V.* 25 *hergenommen wurde, nach sich; auch V.* 20 *b und* 21 *sind nicht ursprünglich, denn der Satz, dass das vollendete Königreich Gottes nicht sichtbarlich, sondern innerlich erscheine, so dass man nicht sagen könne, es sei hier oder dort, wie es denn gegenwärtig auch unsichtbar in seiner Person da sei, widerspricht allen sonstigen Aeusserungen Jesu über die zukünftige Theokratie, sofern dieselben durchaus nicht diesen spiritualistischen Character tragen* (*vgl. S.* 54); *endlich ist auch V.* 22 *ein späteres Product, gleich dem vorhergehenden Ausspruch veranlasst durch die Verzögerung des erwarteten Eintritts der Parusie. Als ursprünglichen Bestand des Abschnittes haben wir uns demnach V.* 20 *a*; 26—30; 34—37 *zu denken, welche von I Lc. aus B entnommen wurden, wie die Parallelen bei Mt.* (24, 37—41; 28), *der den Stoff in den Text von A verarbeitete, zeigen; I Lc. fügte alsdann V.* 20 *b*—22, *II Lc. das Uebrige hinzu. Die so hergestellte Pericope bildet ein wohl zusammenhängendes Ganze, worin wir nur in V.* 26 *u.* 30 *die Erwähnung des Menschensohnes beseitigten, weil zu derselben hier, wo es sich um das Gericht als solches handelt, keine Veranlassung ist* (*anders Mt.* 24, *daher er wahrscheinlich von dorther in den Text aufgenommen wurde*), *und ausserdem Mt.* 24, 40, *welches bei Lc. ausfiel, einfügten* (*die übrigen kleinen Aenderungen bedürfen keiner Begründung*).

Erläuterungen. Die Frage der Pharisäer entspricht ganz

der damaligen lebhaften Erwartung des nahen Eintritts der vollendeten Gottesherrschaft (vgl. Nr. 3 Erl. a). Jesus antwortet darauf, dass diese unerwartet kommen und gleich der Sintfluth und dem Untergange von Sodom die Menschen in ihrem sorglosen Treiben und Geniessen überraschen werde, derart, dass selbst die sich zunächst Stehenden einer von des andern Schicksal keine Ahnung hätten. Er hebt aber hier grade diejenige Seite der eintretenden vollendeten Gottesherrschaft hervor, auf welche die Pharisäer mit ihren stolzen Hoffnungen jedenfalls am wenigsten reflectirt hatten, nämlich das dabei stattfindende Gericht. Zu der Schilderung in V. 26 ff. vgl. Gen. 7, 7; 18, 20 ff.; 19, 24. Ergriffen: nämlich zur Bestrafung. Zusammen mahlen: nämlich auf der Handmühle, wobei die Frauen oder Sclavinnen sich gegenübersitzend, die Mühle in der Mitte, den obern Stein einander zudrehten (vgl. Bibell. IV S. 255). Die Frage der Pharisäer nach dem Wo dieses die Gottesherrschaft einführenden Gerichtes geht aus ihrer, durch die voraufgehenden Worte Jesu unsicher gewordenen, Voraussetzung hervor, dass das göttliche Gericht im Allgemeinen nur die Heiden treffen werde. Darauf antwortet Jesus, das (verdammende) Gericht (die fressenden Geier) werde diejenige Oertlichkeit treffen, wo die Ungerechten (der Leichnam, als Bild sittlicher Unreinheit, vgl. Num. 19, 11) seien d. h. es werde diese ohne Unterschied, sie selbst mit einbegriffen, treffen. Zu dem Bilde vgl. Deut. 28, 49; Hiob 39, 30; Hab. 1, 8; ἀετὸς ist zwar zunächst der Adler, aber auch gleich dem hebr. neser der Aasgeier (vgl. Micha 1, 16; der Adler frisst kein Aas).

41. Jesus widerlegt den falschen Selbstruhm der Schriftgelehrten.

(Lc. 18, 9.) ***Als sich aber Schriftgelehrte bei Jesu einfanden, die sich ihrer Frömmigkeit vor Andern rühmten, sprach Jesus**
Lc. 18, 10–14. **zu ihnen: Höret*! 10. Zwei Männer zogen hinauf in den Tempel, um zu beten, der eine ein Pharisäer und der andere ein Zöllner. 11. Der Pharisäer stellte sich hin und betete so: Gott, ich danke dir, dass ich nicht bin wie die übrigen Menschen, wie Räuber, Ungerechte, Ehebrecher oder auch wie der Zöllner da. 12. Ich faste zweimal wöchentlich, ich verzehnte alles, was ich erwerbe! 13. Der Zöllner hingegen, ferne stehend, wollte nicht einmal die Augen zum Himmel aufschlagen, sondern schlug an seine Brust und sprach:**

Gott, sei mir Sünder gnädig! 14t. Ich sage euch: Dieser zog losgesprochen nach Hause vor jenem[a]). — *Höret weiter*! 30. Ein Mann ging von Jerusalem hinunter nach Jericho und Lc. 10, 30–35.
gerieth unter die Räuber, die zogen ihm die Kleider ab, misshandelten ihn dabei und machten sich davon, ihn halb todt liegen lassend. 31. Zufällig nun zog ein Priester jenes Weges; doch, seiner ansichtig geworden, ging er an ihm vorbei. 32. Ebenso ging ein Levit, als er an die Stelle gekommen war und, nahe getreten, ihn gesehen hatte, an ihm vorbei. 33. Da kam ein reisender Samariter auf ihn zu und, seiner ansichtig geworden, fühlte er Mitleid. 34. Er trat hinzu, verband ihm seine Wunden, indem er Oel und Wein darauf goss, hob ihn auf sein eignes Thier, brachte ihn in eine Herberge und sorgte für ihn. 35. Gegen den andern Morgen aber zog er zwei Denare heraus, gab sie dem Wirthe und sagte: Sorge für ihn, und was du mehr aufgewandt haben wirst, will ich dir bei meiner Rückkunft hierher bezahlen. — *Da murrten die Schriftgelehrten*; 15. Jesus aber Lc. 16, 15.
sprach zu ihnen: Ihr seid die Leute, welche sich selbst für gerecht erklären vor den Menschen, aber Gott kennt euere Herzen![b])

*Darauf aber wandte er sich zu seinen Schülern und
sprach zu ihnen*: 7. Wer unter euch, der einen Sclaven Lc. 17, 7–10.
zum Pflügen oder Viehweiden hat, wird, wenn er vom Felde heimkommt, zu ihm sagen: Komm sogleich her und lege dich nieder! 8. Wird er nicht vielmehr zu ihm sagen: Bereite mir mein Essen, gürte dich und warte mir auf, bis ich gegessen und getrunken haben werde, und dann sollst du essen und trinken! 9. Nicht Dank *also* weiss er dem Sclaven dafür, dass er that, was ihm aufgetragen war! 10. So ist es auch mit euch. *Darum* wenn ihr alles gethan habt, was euch aufgetragen war, so sprecht: Wir sind unnütze Sclaven; was wir zu thun schuldig waren, haben wir gethan![c])

Kritische Bem. Von Lc. 18, 1—8 *war schon oben* (*Nr.* 30 *krit. Bem.*) *die Rede. Die Unechtheit der Parabel gibt sich auch in dem massiven Ausdrucke* ὑπωπιάζειν (*blau schlagen*), *woraus sich eine unwürdige Vorstellung von Gott wie vom Gebete ergibt, und in dem Eingang und Schlusse* (*V.* 1; 7 *f.*) *kund, welche auf die Noth*

wie den wankenden Glauben an die nahe Parusie in einer spätern Zeit, derjenigen von II Lc., hindeuten. Zur Begründung der in Nr. 41 *stattgefundenen Vereinigung von Stoffen aus verschiedenen Partien des dritten Evangeliums und der daran vorgenommenen Emendationen diene Folgendes:* 1) *Das Beispiel von dem Pharisäer und Zöllner, dessen Schluss V.* 14*b aus Lc.* 14, 11 *wiederholt ist, kann nur dann bezüglich seiner Echtheit angefochten werden, wenn man darin eine specifisch paulinische Doctrin ausgesprochen findet; dies ist aber keineswegs der Fall, sondern die Erzählung bewegt sich bezüglich des* δικαιοῦσθαι *und seiner Bedingung innerhalb der hebräischen Anschauung, der Gegensatz aber, um den es sich handelt, ist nicht der von Werkgerechtigkeit und Gerechtigkeit aus Gott, sondern von Hochmuth und Demuth, wie denn auch das* δίκαιος *in V.* 9 *den allgemeinen Sinn von fromm hat (vgl. Erl. a und Weish.* 10, 2 *ff.). Die Erzählung stammt aus C und mag ihre Aufnahme seitens I Lc. allerdings geschehen sein, weil sich darin Elemente fanden, die dem Paulinismus zur Stütze dienen konnten. Die Angeredeten sind bei Lc. V.* 9 *ganz unbestimmt gelassen, dem Inhalte der Erzählung nach aber sind es jedenfalls Schriftgelehrte gewesen.* 2) *Die Erzählung von dem barmherzigen Samariter ist von Lc. mit der Frage nach dem höchsten Gebote, welche er aus A entnahm (Mc.* 12, 28—34 *vgl. Lc.* 20, 40), *verwoben worden, aber in unzutreffender Weise, da ja die Frage Lc.* 10, 29 *die ist, wen man als zu liebenden Nächsten zu betrachten habe, nicht aber, wer sich oder wie man sich als Liebe übenden Nächsten erweise, ein Widerspruch, welcher in V.* 36 *f. durch eine gezwungene Wendung verdeckt wird. Die Verschmelzung der beiden Geschichten, von denen die vom barmherzigen Samariter aus C stammt, ist das Werk von I Lc., der als Pauliner damit gegen die particularistische Auffassung des Begriffes Nächster ankämpfen wollte. Nach Loslösung der Erzählung aus diesem Zusammenhange tritt auch ihre Tendenz erst ins rechte Licht, die bei ungezwungener Auffassung nur darin bestehen kann, den Hierarchen ein Bild davon zu geben, wie sie und wie die von ihnen Verachteten mitunter das Gesetz erfüllten. Diese Tendenz und die Berührung der Erzählung mit derjenigen vom Pharisäer und Zöllner in der Scenerie (vgl. V.* 10 *mit V.* 30) *machen es mindestens möglich, dass jene bei derselben Gelegenheit vorgebracht wurde wie diese, daher wir sie an diese Stelle versetzten, wo sie auch jedenfalls erst ihr rechtes Licht erhält.* 3) *Der Ausspruch Lc.* 16, 15*a steht dort in einem unhaltbaren Contexte (vgl. Nr.* 38 *krit. Bem.),*

lässt sich aber in der vorliegenden Pericope sehr passend einfügen; dagegen ist V. 15 b zu streichen. Aus Ps. 138, 6 entlehnt, ist dieses Wort hier ganz unlogisch angehängt, da der Abscheu Gottes vor dem Hochmüthigen kein Grund dafür sein kann, dass er die Herzen der Hierarchen kennt. 4) Das Stück Lc. 17, 7—10, aus C entnommen, ist dort ebenfalls unpassend an das Vorhergehende angefügt; I Lc. mag sich dabei durch die Erwähnung des Glaubens V. 5 f., welcher für den Pauliner in Beziehung zu dem Verzichte auf Verdienst V. 10 stand, haben leiten lassen. Uebrigens ist auch nach Lc. V. 1 dieses Wort bloss an die Jünger gerichtet. Seine Einfügung an dieser Stelle rechtfertigt sich durch den Zusammenhang; vgl. dazu wie zu der vorgenommenen Correctur Erl. c.

Erläuterungen. **a**) Zu der Selbstzufriedenheit und Ruhmredigkeit der Schriftgelehrten vgl. Nr. 2 Erl. a und 6 Erl. c. Um sie dafür zu strafen, führt ihnen Jesus zwei nach seinen Beobachtungen entworfene Bilder vor, welche ihre eigne Frömmigkeit in anschaulichen Contrast zu derjenigen der von ihnen Verachteten setzen, um die Hohlheit ihres stolzen Selbstgefühls aufzudecken, und von denen wir das erste als gegen die pharisäische, das andere gegen die sadducäische (die priesterliche) Fraction der Schriftgelehrten gerichtet denken können, jenes die innerliche, dieses die praktische Seite ihrer Frömmigkeit schildert. Zogen hinauf: Das Terrain, auf welchem Jerusalem steht, erhebt sich bis zu 2500′ über dem Meere und überragt daher das Land ringsum, so dass der Wanderer nach der Stadt hinaufsteigen muss (vgl. Bibell. III S. 215). Der Zöllner ist hier wie überall in den Evangelien (vgl. Nr. 2 Erl. g) ein Israelit. Beide Beter traten also in den Vorhof des Volkes, der Pharisäer in den Vordergrund, nach dem Vorhofe der Priester zu, der Zöllner in den Hintergrund („ferne stehend"). Das Nationalheiligthum, die Wohnung Jahves (Jes. 2, 2; 1 Kön. 8, 10), galt bei den Israeliten als eine besonders wirksame Stätte der Anbetung, daher selbst die im Auslande befindlichen Juden von Zeit zu Zeit zu demselben wallfahrteten. Ungerechte: hier im besonderen Sinne von nicht gesetzestreuen Juden, also im Sinne von ἁμαρτωλὸς zu fassen (vgl. Nr. 8 Erl. f). Ueber das Fasten der Pharisäer vgl. Nr. 9 Erl. a, über den an die Priester und Leviten zu gebenden Zehnten von dem Ertrage des Ackerbaues und der Viehzucht, mit dem es die Pharisäer peinlich genau nahmen (vgl. Mt. 23, 23): Deut. 14, 22—26 und Bibell. IV S. 604. Die Frömmigkeit des Pharisäers

bestand also nur in der Vermeidung grober Vergehen und in der Erfüllung cultischer Anforderungen; die feinern Sünden und die sittlichen Schäden, woran der Pharisäismus litt, kamen ihm nicht zum Bewusstsein; durch den Hochmuth, der hieraus erwuchs, aber verletzte er das innerste Wesen der Frömmigkeit, die Demuth gegen Gott (der Gott gespendete Dank für die Verleihung solcher Tugenden ist natürlich nur eine leere Form) und das Mitgefühl mit den Menschen. Dagegen hat der Zöllner ein tiefes Gefühl von seiner Verschuldung und ruft daher die verzeihende Gnade Gottes an, welche ihm auf Grund seiner innern Umwandlung zu Theil wird. Losgesprochen vor jenem: Vgl. zu δικαιοῦσθαι in diesem Sinne Septuag. Ex. 23, 7; Deut. 25, 1; Jes. 5, 23; Sir. 13, 21; 26, 20; zu παρ' ἐκεῖνον (die Lesart ἢ γὰρ ἐκ. ist unverständlich) Nr. 32 Erl. b. — **b**) Vgl. über Jericho Nr. 46 Erl. a. Der Ort, welcher zu den den Priestern und Leviten zur Niederlassung angewiesenen Städten gehörte (vgl. Bibell. IV S. 33), war von Jerusalem durch eine schauerliche Gebirgswüste getrennt, in der Räuber ihre Schlupfwinkel hatten (vgl. Jos. jüd. Kr. 4, 8, 3). Von den Priestern und Leviten, welche ursprünglich gleichbedeutend waren, fungirten diese seit dem Exil nur als Tempeldiener (vgl. Bibell. IV S. 30). Schon bei den Propheten sind die Priester Gegenstand scharfer Rügen wegen ihrer Habsucht und Bestechlichkeit (Jer. 6, 13; Mal. 2, 4—9). Ihren cultischen Functionen mechanisch obliegend, aufgebläht durch ihre Privilegien, verfielen sie dem Hochmuthe, der Selbstsucht und einer kalten formalen Religiosität, die selbst der Pflicht der Barmherzigkeit gegen einen unglücklichen Volksgenossen vergessen konnte. Die Samariter mochten den Priestern und ihrer Partei wegen ihrer Opposition gegen den Jerusalemitischen Cultus (vgl. Bibell. V S. 151 ff.) besonders verächtlich und verhasst sein, wie den Pharisäern die Zöllner wegen ihres römischen Staatsdienstes; um so beschämender musste die Darstellung Jesu für beide sein. Für den Gebrauch von Oel und Wein zur Heilung von Wunden im Alterthum gibt es auch sonst Beispiele. Sein eignes Thier: der Esel, dessen er sich selbst bediente, so dass er zu Fusse nebenher ging. Herberge: Solche finden sich auch jetzt im Morgenlande an Landstrassen (Mensils, Khans, Karvanserais genannt), viereckige Gebäude mit einem Hofe in der Mitte, zuerst Jer. 41, 17 erwähnt. Gegen den andern Morgen: Der Samariter bricht vor Aufgang der Sonne auf. Zwei Denare: d. h. ungefähr 12 Sgr. Für den Sinn des Ausdruckes δικαιοῦν

ἑαυτ. vgl. 1 Kön. 8, 32: Statt das Urtheil darüber, ob sie gerecht (der göttlichen Norm entsprechend) seien, Gotte und ihren Mitmenschen zu überlassen, rühmten sie sich selbst ihrer Gerechtigkeit. — **c**) Seinen Jüngern gegenüber geht Jesus noch einen Schritt weiter als gegenüber den Schriftgelehrten, indem er hervorhebt, wie es vor Gott nicht nur kein vermeintliches, sondern überhaupt kein Verdienst und daher auch keinen Anspruch auf Dank gebe, so wenig wie der Sclave für die geleistete Arbeit einen solchen zu beanspruchen habe, da auch die treueste Erfüllung des göttlichen Willens gleich der vollbrachten Sclavenarbeit nur der Pflicht genüge. Komm sogleich her und lege dich nieder (zum Essen und Trinken, vgl. V. 8): So würde der Herr sagen, wenn er in der verrichteten Arbeit seines Sclaven mehr als dessen Schuldigkeit und daher eine zum Danke d. h. zu einer Gegenleistung verpflichtende That erkännte; da er dies aber nicht thut, so behandelt er ihn nach der Rückkehr von der Arbeit wie einen, der nur seine Pflicht gethan und dem man daher keinen Dank weiss, lässt ihn weitere Arbeit thun und gibt ihm dann, was er bedarf. So ist es auch mit euch: d. h. so ist auch das Verhältniss zwischen Gott und euch, weshalb ihr keinen Dank für eure sittlichen Leistungen von Gott beanspruchen sollt (das Schlusswort ist also eine Folgerung aus dem Gleichnisse, nicht eine Deutung desselben, was es nicht sein kann; daher wir ein „darum" in den überlieferten Text eingefügt haben). Unnütze Sclaven: Ausdruck der Bescheidenheit wegen der bloss pflichtschuldigen Leistung. Der Ausspruch steht nicht allein in scharfem Gegensatze zu der pharisäischen (vgl. Nr. 2 Erl. a), sondern auch zu der jüdischen wie zu der antiken Denkweise überhaupt, welche, einzelne Richtungen wie den Stoicismus ausgenommen (vgl. Lecky I S. 169 f.; jüdischerseits aber Weish. 3, 14; 8, 21), Sittlichkeit und Glück als rechtliche Leistung und Gegenleistung aufzufassen pflegt und daher diese zum Motiv jener macht. Der göttliche Lohn ist daher im Sinne Jesu eine Erweisung göttlicher Huld (vgl. Mt. 20, 14 f.), das Princip der Sittlichkeit aber ist die von der Gotteskindschaft und der Liebe getragene sittliche Gesinnung, woneben der zukünftige Lohn nur als mitwirkendes (ermunterndes und bestärkendes) Motiv erscheint (vgl. Mt. 5, 45 f.; Mc. 12, 30 f.), was ja insofern berechtigt ist, als die Aufhebung des Uebels mit zur Idee des Menschen gehört.

42. Jesus bekundet Kindern seine Liebe.

Mc. 10, 13–16. **13. *Eines Tages* brachte man Kinder zu Jesu, damit er sie berühre, seine Schüler aber fuhren die an, welche sie brachten. 14. Als Jesus dies gewahrte, wurde er unwillig und sprach zu ihnen: Lasset die Kinder zu mir kommen, verwehret es ihnen nicht; denn denen, die wie die Kinder sind, gehört das Königreich Gottes! 15. Wahrlich, ich sage euch: Wer das Königreich Gottes nicht wie ein Kind aufnimmt, wird nicht in dasselbe eingehen. 16. Und er schloss sie in seine Arme und erflehte Segen über sie, indem er die Hände auf sie legte.**

Kritische Bem. Nach der grossen Einschaltung 9, 51—18, 14 *nimmt Lc. V.* 15 *den Faden aus A wieder auf. Der Text obiger Pericope aus A ist am ursprünglichsten bei Mc. erhalten: Mt. hat* 19, 13 (*gegen Mc.* 10, 13; *Lc.* 18, 15) *die Absicht der die Kinder Bringenden nach dem Erfolge modificirt, indem er sie statt der blossen Berührung Handauflegung und Segensspruch für die Kinder begehren lässt, und das Wort Mc.* 15 = *Lc.* 17 *ausgelassen; Lc. aber überging Mc.* 16 = *Mt.* 15, *wodurch er die Erzählung beeinträchtigt hat. Ueber das Verhältniss der Pericope zu Mc.* 9, 33 *ff. und Paral. vgl. Nr.* 26 *krit. Bem.*

Erläuterungen. Damit er sie berühre: Sie erwarteten von der Berührung Jesu, der ihnen den Eindruck eines gottbegabten Mannes gemacht hatte, Segen für ihre Kinder (vgl. zu diesem Glauben des Alterthums Nr. 17). Fuhren an: Sie wollten Jesus vor Zudringlichkeit schützen. Die wie die Kinder sind: So haben wir τῶν τοιούτων = der so Beschaffenen der Deutlichkeit wegen übersetzt. Dass nicht Kinder, sondern Menschen kindlichen Sinnes gemeint sind, erhellt ja auch aus V. 15 wie aus dem Wesen des von Jesu verkündigten Gottesreiches. Jesus denkt an den empfänglichen, aufgeschlossenen, bildsamen, nicht von Vorurtheilen und Gewohnheiten beherrschten Sinn der Kinder. Gehört das Königreich Gottes: d. h. sie werden dessen Bürger sein (in Gegenwart und Zukunft). Wer das Königreich aufnimmt: Das Königreich Gottes ist hier im subjectiven Sinne, von der Idee des Reiches Gottes (vgl. Mc. 4, 26; Mt. 13, 24) zu verstehen; zu δέχεσθαι im Sinne der Aufnahme der Wahrheit aber vgl. 2 Cor. 11, 4; Apg. 7, 38. Ueber die Symbolik der Handauflegung vgl. Nr. 33 Erl. Der Grund der Liebe Jesu zu

den Kindern ist also hier ihr kindlicher Sinn, den er dann den Erwachsenen als Vorbild hinstellt.

43. Jesus redet über die sittlichen Gefahren des Reichthums.

17[t]. Da sie aber weiterzogen, lief jemand herzu, kniete Mc. 10, 17-27.
vor Jesu nieder und fragte ihn: Vollkommener Lehrer, was
soll ich thun, dass ich das ewige Leben erlange? 18. Jesus
aber erwiederte ihm: Was nennst du mich vollkommen?
Keiner ist vollkommen ausser der Eine, Gott. 19. Du kennst
die Gebote: Du sollst nicht morden, nicht die Ehe brechen,
nicht stehlen, nicht falsches Zeugniss ablegen, niemanden
etwas abwendig machen, ehre deinen Vater und deine Mutter!
20. Er aber sprach zu ihm: Lehrer, das alles habe ich be-
obachtet von Jugend auf! 21[t]. Jesus aber schaute ihn an,
gewann ihn lieb und sprach zu ihm: Eins mangelt dir; gehe
hin, verkaufe deine Habe und gib *den Erlös* den Armen,
und wohlan, folge mir! 22. Er aber wurde traurig über dies
Wort und ging betrübt von dannen; denn er war reich[a]).

23. Da sah Jesus sich um und sprach zu seinen Schülern:
Wie schwer werden die Reichen in das Reich Gottes ein-
gehen! 24[t]. Die Jünger aber erschracken über seine Worte.
Jesus aber entgegnete ihnen abermals: 25. Leichter ist's, dass
ein Kameel durch ein Nadelöhr hindurchgehe, als dass ein
Reicher in das Reich Gottes gelange! 26. Sie aber sprachen
ganz bestürzt: Wer kann dann gerettet werden? 27. Jesus
blickte sie an und sagte: Bei Menschen ists unmöglich, nicht
aber bei Gott; denn alles ist ja bei Gott möglich![b]) *Zu
dem Volke sich wendend, aber sprach er*: 13. Kein Sclave Lc. 16, 13.
kann zweien Herrn dienen, denn entweder wird er den einen
hassen und den andern lieben oder er wird es mit dem einen
halten und den andern geringachten. Ihr könnt nicht Gott
dienen und dem Mamon. 19. Häufet euch nicht Schätze auf Mt. 6, 19—21.
Erden, wo Motte und Rost sie verzehrt und wo Diebe dar-
nach graben und sie stehlen; 20. häufet euch vielmehr Schätze
im Himmel, wo weder Motte noch Rost sie verzehrt und wo
Diebe nicht darnach graben noch sie stehlen! 21. Denn wo
dein Schatz ist, da wird auch dein Herz sein![c])

28. Da sprach Petrus zu Jesu: Siehe, wir haben Alles Mc. 10, 28-31.

verlassen und sind dir nachgefolgt! 29. Jesus erwiederte: Wahrlich, ich sage euch: Keiner hat Haus oder Brüder oder Schwestern oder Mutter oder Vater oder Kinder oder Aecker um meinetwillen verlassen, 30. der nicht das Hundertfache in der Gegenwart und ewiges Leben in der Zukunft empfinge. 31. Viele aber werden *dann* die ersten sein, welche *jetzt* die letzten sind, und viele, welche *jetzt* die ersten sind, die letzten![d])

Kritische Bem. Der ursprüngliche Text der aus A stammenden Pericope Mt. 19, 16—30 = *Lc.* 18, 18—30 = *Mc.* 10, 17—31 *ist annähernd bei dem letztern erhalten, wie die Vergleichung der Texte zeigt. Die von den beiden ersteren vorgenommenen Veränderungen sind aber folgende:* 1) *Mt., Anstoss daran nehmend, dass Jesus das Prädicat* ἀγαθὸς *abgelehnt haben sollte, macht V.* 17 (*gegen Mc. und Lc.*) *aus der Frage „was nennst du mich gut?“ die Frage „was fragst du mich über das Gute?“ nachdem er das Prädicat* ἀγαθὸς *in der Anrede weggelassen, wodurch der Gegensatz zu dem* εἷς *matt wird, lässt gleich Lc. das Gebot „du sollst nichts abwendig machen“ aus, weil er nicht begriff, dass hiermit das zehnte Gebot gemeint sei* (*vgl. Erl. a*), *setzt hingegen das Gebot der Nächstenliebe* (*gegen Mc. und Lc.*) *aus Mt.* 22, 39 *unpassend* (*fehlte es dem Manne ja doch eben an Liebe*), *hinzu, macht aus dem Manne einen Jüngling* (*V.* 20), *wozu das „du sollst nicht die Ehe brechen“ nicht passt, das „von Jugend auf“ auslassend* (*beides gegen Mc. und Lc.*), *stellt ihn durch die Frage „was fehlt mir noch?“, welche Mc. und Lc. nicht haben, in das falsche Licht pharisäischer Einbildung, beseitigt gleich Lc. in Folge Verkennung des Motives die Liebe Jesu zu ihm* (*Mc. V.* 21) *und das Erschrecken der Jünger* (*Mc.* 24 *a*), *woran gleichwohl noch das* πάλιν *in Mt.* 24 *erinnert, und gibt durch die Frage „was wird uns dafür?“ so wie durch die folgende Verheissung* (*V.* 28), *welche bei Mc. und Lc.* (*vgl. indessen Lc.* 22, 30) *fehlen, der Unterredung eine zwar nicht judaistische* (*vgl. Dan.* 7, 22; *Off.* 20, 4 *mit Weish.* 3, 8; 1 *Cor.* 6, 2), *aber doch hierarchische, mit der Vorstellung Jesu von den Zwölfen* (*vgl. Nr.* 39 *krit. Bem.*) *wie mit sonstigen Aussprüchen* (*Mc.* 10, 40 *ff.*; *Mt.* 23, 8 *ff.*) *in Widerspruch stehende Wendung, Veränderungen, welche zum Theil schon von I Mt. herrühren müssen.* 2) *Lc. macht aus dem fragenden Manne einen* ἄρχων, *kürzt mehrfach und lässt insbesondere die Bestürzung der Jünger und das Schlusswort Mc.* 31 *aus; in den mit Mt. gemeinsamen Aen-*

derungen hat sich II Lc. von I Mt. leiten lassen. — Gleichwohl ist der Text von A an einigen Punkten auch von Mc. geändert worden. Zur Beseitigung eines ascetischen Missverstandes der Aussprüche Jesu über den Reichthum hat er V. 24 *b* (*wo die Worte „die auf den Reichthum Vertrauenden" echt sind, da sonst der Satz keinen Sinn hätte*) *eingefügt und in V.* 29 „*wegen des Evangeliums*", *was bei Mt. und Lc. fehlt* (*vgl. auch Nr.* 24 *krit. Bem.*) *hinzugesetzt. Sonst haben wir mit dem Texte folgende Veränderungen vorgenommen:* 1) *Das Hinausgehen aus dem Hause auf den Weg in V.* 17 *geht auf V.* 10 *zurück und musste daher wegen der geschehenen Einschiebung von Nr.* 39—41 *ausfallen; ebenso haben wir die Worte: „so wirst du einen Schatz im Himmel haben"* (*V.* 21) *gestrichen* (*obgleich sie in A gestanden haben müssen, da auch Mt. und Lc. sie hat*), *weil sie die Aussage Jesu darüber, was dem Fragenden noch zur Erlangung des ewigen Lebens fehle, unterbrechen und den letztern Begriff ja nur wiederholen.* 2) *Nach V.* 27 *wurde Lc.* 16, 13 (= *Mt.* 6, 24, *wo der* οἰκέτης *ausgefallen ist*) *und Mt.* 6, 19—21 (*bei Lc.* 12, 33 *in ebionitischem Sinne gemodelt*) *eingefügt. Die überlieferte Stellung dieser Stücke aus B ist schon durch die kritischen Bem. zu Nr.* 11; 31; 39 *gefallen, wogegen sie sich hier sehr passend anschliessen. Dass dieselben an das Volk und nicht an die Jünger gerichtet waren, ergibt sich aus dem Inhalte der Ermahnung, die für die letztern überflüssig war* (*vgl. Mc. V.* 28). — 3) *Die Auslassung der grösstentheils aus V.* 29 *wiederholten Worte* οἰκίας — διωγμῶν *würde sich, wenn sie nicht ohnehin schon im cod. Sinait. fehlten, durch Mt. und Lc. sowie durch ihren grob sinnlichen Character rechtfertigen.*

Erläuterungen. **a**) Kniete vor Jesu nieder: Zeichen der Ehrfurcht (vgl. Gen. 23, 7; 2 Kön. 1, 13; 2 Sam. 9, 8; 14, 22), hervorgerufen durch den grossen Eindruck, den dieser auf den Mann gemacht hatte und vielleicht auch mitveranlasst durch die Sitte, Lehrern (Rabbinen) besondere Ehrfurcht zu erweisen (vgl. Schürer S. 442). Dass ἀγαθός in der Anrede des Mannes im absoluten d. h. im Sinne von vollkommen (fehllos) zu nehmen sei, ergibt sich aus der Antwort Jesu, welche sonst im Widerspruche zu allen seinen übrigen Selbstzeugnissen stände (vgl. zum Sprachgebrauch Röm. 5, 7; 7, 12; Jac. 1, 17; Joh. 1, 47, für das hebr. tob: 1 Sam. 8, 14; 1 Kön. 20, 3, Stellen in denen der Begriff ἀγαθός bald mehr, bald minder prägnant gebraucht ist). Bei Hebräern war die Anrede ἀγαθὲ διδ. nicht gebräuchlich (vgl. Lightf. S. 554), daher sie um

so grössern Nachdruck haben musste. Jedenfalls ist ἀγαθὲ hier in engste Beziehung zu διδ. zu setzen, so dass Jesus als vollkommener (fehlloser) Mittheiler der Wahrheit bezeichnet werden soll, eine Vorstellung, die der Israelite ja auch von Moses wie von andern Koryphäen des alten Bundes hatte und die von den Schriftgelehrten annähernd auch für sie selbst in Anspruch genommen wurde (vgl. Mt. 23, 8 ff.) Die ethische Fassung von ἀγαθὲ dagegen entspricht nicht nur weniger dem Contexte, sondern ist auch im Munde des Fragenden historisch unmöglich, da es alsdann mit Beziehung auf die Antwort Jesu, die ja nicht die sittliche Tüchtigkeit überhaupt ablehnen kann, ebenfalls im absoluten Sinne genommen werden müsste. Das ewige Leben ist auch hier das unvergängliche Leben in der zukünftigen vollendeten Theokratie. Jesus lehnt, wenn er auch ein hohes Bewusstsein von seiner religiösen Erkenntniss hat (vgl. Mt. 11, 27), doch das Prädicat des vollkommenen Wahrheitslehrers ab, weil er sich bewusst ist, die religiöse Erkenntniss immer nur in relativem Sinne d. h. nach Massgabe der menschlichen Natur zu besitzen (vgl. Mc. 13, 32); vollkommen (unfehlbar) sei bezüglich der Offenbarung der Wahrheit nur Gott (weil allein im vollkommenen Besitze der Wahrheit). Er verfährt aber in seiner Antwort auf die Frage „was soll ich thun?“ pädagogisch (methodisch), indem er den Fragenden, dessen sittliches Verhalten ihm ja nicht näher bekannt war, zunächst auf die elementare Moral hinweist, sich je nach der Erwiederung desselben hierauf Weiteres vorbehaltend. Niemanden etwas abwendig machen: Kurzer Ausdruck für das zehnte Gebot (vgl. Nr. 11 Erl. h). Gewann ihn lieb: Die Frage „was soll ich thun?“, zusammengehalten mit dem Selbstzeugniss in V. 20, sprach für ein ideales sittliches Streben, was Jesus für ihn einnahm. Eins mangelt dir: nämlich um das ewige Leben zu erlangen; das Eine zerfällt aber in zwei zusammengehörige Momente, die Entäusserung des Besitzes zum Zwecke der Erweisung seiner Nächstenliebe und der durch diese Loslösung von der bisherigen Thätigkeit und Lebensgewohnheit erst ermöglichte unbehinderte Eintritt unter seine Schüler und Mitarbeiter für das Gottesreich. Das geforderte Opfer des Besitzes rechtfertigt sich durch die ausgesprochene ideale Richtung des Mannes und durch die grossen Aufgaben, welche Jesu wie seinen Jüngern gestellt waren, deren Lösung solche schweren Opfer nothwendig machten, wie sie nicht minder den Eintritt Befähigter unter seine Mitarbeiter zur sittlichen

Pflicht machten. Der ascetischen Auffassung der Forderung Jesu steht auch hier seine ethische Denkweise, wie sie sich sonst so klar ausspricht, entgegen. Denn er war sehr reich: und also in die Lage gesetzt, seinen ihm lieb gewordenen Reichthum opfern zu sollen, wozu er sich nicht entschliessen konnte. — **b**) Die Schwierigkeit für die Reichen, in das Reich Gottes einzugehen, besteht in der nach der Erfahrung Jesu in seiner Zeit ihnen eigenthümlichen Unfähigkeit, den Reichthum idealen Anforderungen zum Opfer zu bringen, einer Unfähigkeit, welche in der sinnlichen und eudämonistischen Lebensanschauung des Alterthums und zumal des späteren wurzelte, dem die Armuth als das Hauptübel und als etwas den Menschen lächerlich Machendes erschien (Tac. Ann. 14, 40; Juven. Sat. 3, 152 f.). Der Schrecken der Jünger beruht auf dem Schlusse, den sie ziehen: Wenn schon der Reichthum ein so grosses Hinderniss ist, in das (vollendete) Reich Gottes zu gelangen, wie viele Hindernisse mag es denn überhaupt geben! Jesus hält aber seine Behauptung aufrecht und wiederholt sie in sprichwörtlicher Form. Das Wort vom Kameel, welches sich auch bei Rabbinen findet (vgl. Schöttgen S. 163) ist daher hier ein hyperbolischer Ausdruck für die Schwierigkeit, dass der Reiche ins Reich Gottes gelange. Nunmehr geben die Jünger ihrem Schrecken durch Worte Ausdruck, indem sie zweifelnd fragen: Wer kann alsdann von der Verdammniss (dem Ausschlusse aus dem Gottesreiche) gerettet werden? Darauf erwiedert Jesus, dass dies bei der Menge der entgegenstehenden Schwierigkeiten überhaupt zwar ausserhalb des menschlichen, nicht aber ausserhalb des göttlichen Vermögens liege, indem Gott (durch Mittheilung seines Geistes) dazu befähige, die Schwierigkeiten zu überwinden. Denn alles ist möglich bei Gott: Populärer Ausdruck für die schrankenlose (nur durch sein eignes Wesen beschränkte) Wirksamkeit Gottes nach Gen. 18, 14. — **c**) Sclave: οἰκέτης ist wörtlich übersetzt Haussclave, Häusling, wird aber schon von der Septuag. für das hebr. ebed gesetzt, wozu Röm. 14, 4; 1 Petri 2, 18; Apg. 10, 7 zu vergleichen. Hassen: Hyperbolischer Ausdruck für nicht lieben, wie das Folgende zeigt (vgl. Gen. 29, 30 f.; Röm. 9, 13), hier behufs scharfer Betonung der Alternative gebraucht. Mamon: Chaldäisches Wort für Geld, Reichthum (der Ableitung nach: etwas, worauf man sich verlässt, vgl. Jes. 33, 6: emunah), die hier personificirt werden. Das Dienen ist hier, dem Bilde vom Sclaven entsprechend, im prägnanten Sinne der Abhängigkeit und Hingebung

zu verstehen, so dass kein Drittes möglich ist. Motte und Rost: Jenes bezieht sich auf Kleider, die man sich im Alterthum oft in grosser Anzahl vorräthig hielt (vgl. Hiob 27, 16; Spr. 31, 21; 2 Chron. 34, 22), dieses auf edles Metall in Form von Geld oder Schmuck (βρῶσις ist zwar im Allgemeinen Frass, ist aber hier dem Contexte gemäss speciell vom Rost zu verstehen, vgl. Jac. 5, 2 f.). Die Schätze im Himmel sind die guten Handlungen des Menschen (vgl. Deut. 32, 34; Sir. 29, 14; 1 Tim. 6, 18), welche bei Gott behufs künftiger Belohnung gewissermassen für ihn zurückgelegt werden, sofern er von ihnen Notiz nimmt. Der Schlusssatz drückt die der Mahnung zur Stütze dienende Wahrheit aus, dass das Object der Liebe des Menschen, das was ihm besonders theuer sei, auch das Object seiner Wünsche und Bestrebungen (vgl. zu dem Ausdrucke Herz als Organ dieser Thätigkeiten Spr. 6, 25; 19, 21; Röm. 1, 24; 1 Cor. 4, 5) sein werde, so dass er entweder nach Vermehrung des Schatzes seiner guten Handlungen oder seines Besitzes trachten werde. — d) Petrus hebt den scharfen Worten Jesu V. 23—25 gegenüber hervor, wie die Zwölfe ja allen ihren Besitz verlassen hätten, um ihm als seine Schüler auf seinen Wanderungen zu folgen; es werde das Gesagte also doch wohl auf sie keine Anwendung haben. Auf diese, von der Bestürzung über das Gehörte eingegebene Aussage erwiedert Jesus mit einer beruhigenden Verheissung: Wer seinen Besitz und seine Angehörigen um seinetwillen, sofern Jesus nämlich der persönliche Vertreter des christlichen Princips ist, verlasse, der werde das Aufgegebene schon in der Gegenwart hundert- d. h. vielfach ersetzt bekommen, die Angehörigen nämlich durch die brüderliche Gemeinschaft mit den Mitchristen, die materiellen Güter durch den Besitz geistiger Güter, wie die Gotteskindschaft, die Gerechtigkeit, das Bewusstsein des Anrechts auf Theilnahme an dem vollendeten Gottesreiche (vgl. Mt. 5, 3—12), in Zukunft aber diese letztere selbst (das ewige Leben) als Ersatz erlangen. Begründet ist diese Verheissung darin, dass eine solche Aufopferung der Existenz ein Erweis einer intensiv christlichen Gesinnung ist. So wird sich das gegenwärtige Verhältniss in der Welt umkehren: Diejenigen, welche gegenwärtig social durch ihren Besitz den ersten Rang einnehmen, werden dann den letzten einnehmen und umgekehrt (zum ersten ἔσχατοι wie zum zweiten πρῶτοι ist ὄντες zu ergänzen; verwandte Aussprüche auch bei den Rabbinen: vgl. Schöttgen S. 164).

44. Jesus rügt den Neid der Pharisäer.

Als aber die Pharisäer hörten, welch grosse Verheissungen Jesus seinen Schülern gegeben habe, spotteten sie darüber und sprachen: Diese sollen den gleichen Lohn empfangen wie wir, die wir von Alters her für die Herrschaft Gottes geeifert haben! Da redete Jesus zu ihnen dies Gleichniss: 1t. Ein Hausherr ging früh morgens aus, um Arbeiter Mt. 20, 1—15.
in seinen Weinberg zu miethen. 2. Nachdem er aber mit den Arbeitern wegen eines Denars den Tag übereingekommen war, schickte er sie in seinen Weinberg. 3. Als er dann um die dritte Stunde ausging, sah er andere müssig auf dem Markte stehen, 4. und auch zu diesen sprach er: Gehet auch ihr in den Weinberg, und was billig ist, werde ich euch geben! 5. Sie aber gingen hin. Als er aber wiederum um die sechste und neunte Stunde ausging, verfuhr er grade so. 6. Um die elfte Stunde aber fand er bei seinem Ausgange andere da stehen und sprach zu ihnen: Warum steht ihr hier den ganzen Tag müssig? 7. Sie erwiederten ihm: Weil niemand uns gemiethet hat. Da sprach er zu ihnen: Gehet auch ihr in den Weinberg! 8t. Als es nun Abend geworden war, sprach der Herr des Weinbergs zu seinem Verwalter: Rufe die Arbeiter und zahle den Lohn aus! 9. Als nun die um die elfte Stunde Gemietheten erschienen, erhielten sie jeder einen Denar. 10. Als aber die ersten kamen, meinten sie, sie würden mehr empfangen, doch auch sie erhielten jeder seinen Denar. 11. Ihn hinnehmend aber murrten sie gegen den Hausherrn, 12. indem sie sagten: Diese, welche die letzten waren, haben nur eine Stunde gearbeitet und doch hast du sie uns gleichgesetzt, die wir die Beschwerde des Tages und die Hitze ertragen haben! 13. Er aber erwiederte einem von ihnen: Freund, ich thue dir nicht Unrecht; bist du nicht um einen Denar mit mir übereingekommen? 14. Nimm das Deinige und gehe hin! Ich will aber diesem, der der letzte war, das Gleiche geben wie auch dir. 15. Oder steht es mir nicht frei, in Betreff meines Eigenthums zu thun, was ich will — oder bist du neidisch, weil ich gütig bin?

Kritische Bem. Das obige Gleichniss findet sich nur bei Mt.,

daher es aus B entlehnt sein muss, und zwar wird es dort in unmittelbarem Anschlusse an die vorige Pericope mitgetheilt. Dieser Anschluss ist jedoch, wie das begründende γὰρ am Anfange und die Wiederholung des Wortes von den Ersten und Letzten am Schlusse des Gleichnisses zeigt (V. 16), nur dadurch herbeigeführt, dass der Compilator glaubte, die Parabel rede ebenfalls von den dem Range nach Ersten und Letzten, während darin doch nur von den zeitlich früher und später Berufenen die Rede ist. Ausser dem Eingange des Abschnittes, der an die ständigen Einleitungsformeln Mt. 13, 24 ff.; 18, 23 erinnert, und dem Schlusse gehört aber auch das ἀρξάμενος — πρώτων zu Ende von V. 8 dem Compilator an, sofern hier ebenfalls der Gesichtspunkt des Ranges obwaltet und überdies der Grundsatz der Gleichstellung der früher und später Berufenen verletzt wird. — Ist aber auf diese Weise der überlieferte Pragmatismus hinfällig geworden, so lässt sich ein neuer nur aus dem Sinne des Gleichnisses herstellen. Es kann sich darin aber nach dem Obigen wie nach der Anlage der Parabel überhaupt nur um die Zurückweisung des Vorwurfes handeln, dass einer erst am Schlusse des gegenwärtigen Weltalters berufenen Klasse von theokratischen Arbeitern derselbe Lohn zu Theil werden solle wie denjenigen Klassen, die eine lange Arbeitszeit hinter sich haben, und zwar ist dieser Vorwurf am wahrscheinlichsten von den Pharisäern ausgegangen, sofern diese ja ganz auf dem Standpunkte des Lohndienstes stehen. Dem gemäss haben wir das Gleichniss, dessen Echtheit nach Inhalt und Ton nicht zweifelhaft ist, oben eingeleitet, dasselbe gleichzeitig ohne Zwang mit der vorangehenden Pericope verknüpfend.

Erläuterungen. Freie Lohnarbeiter (hebr. sekirim = μισθωτοὶ) kannte auch der Hebräer (vgl. Ex. 22, 14; Lev. 19, 13; Jes. 16, 14; Mc. 1, 20). Der Weinberg ist Bild des israelitischen Volkes als einer Pflanzung und Besitzung Jahves (vgl. Jes. 3, 11; 5, 1 ff.; Jer. 2, 21; 5, 10; 12, 10), die Arbeit darin Bild der theokratischen Wirksamkeit, der Hausherr, hier in der allgemeinen Bedeutung des Besitzers zu nehmen, Bild Gottes. Ein Denar war im Alterthum der gewöhnliche Tagelohn (vgl. Wetstein S. 453). Die Stundenzählung (eine ursprünglich babylonische Erfindung, welche dann auch zu den Griechen, Römern und Israeliten gelangte) beginnt mit Morgens 6 Uhr, so dass der erste Ausgang um 9, der zweite um 12, der dritte um 3, der letzte um 5 Uhr stattfand. Die verschiedenen Tagelöhner entsprechen verschiedenen Klassen

unter den Israeliten Wirkender, die zu verschiedenen Zeiten der israelitischen Geschichte in die Arbeit eintraten, die letzten gegen Ende dieser Geschichte und nicht lange vor Eintritt der vollendeten Gottesherrschaft. Wer diese verschiedenen Klassen seien, lässt sich darnach errathen. Die ersten Arbeiter, welche murrend einen höhern Lohn begehren, weil sie sich hinter die letzten zurückgesetzt glauben, sind die Träger der Gesetzesüberlieferung seit Moses, zu Jesu Zeit repräsentirt durch die Pharisäer (vgl. Mc. 7, 5; Mt. 23, 2), die letzten, welche durch ἄλλους von den vorhergehenden nachdrücklich unterschieden werden, die Schüler Jesu, die den Pharisäern als Neulinge erscheinen, für welche ihr Lehrer ungerechtfertigte Ansprüche (Nr. 43, V. 29—31) erhebt, die dazwischen berufenen etwa die Priester, Propheten und Sadducäer (vgl. über die letzteren Nr. 52 Erl. a). Die Beschwerde des Tages: d. h. die Beschwerde, welche die Arbeit des Tages mit sich bringt, vergegenwärtigt die Mühen der auf die Ueberlieferung, Auslegung und Geltendmachung des Gesetzes gerichteten Wirksamkeit, die Hitze die damit verbundenen, durch Widerstand, Anfechtungen und Verfolgungen hervorgerufenen, Leiden. Einen von ihnen: Der Hausherr nimmt sich einen von den Murrenden heraus, um ihm für alle eine Zurechtweisung zu geben. Diese Zurechtweisung besteht zunächst in einer Rechtfertigung seines Verfahrens: Da die Pharisäer gleich ihren Vorgängern sich auf den juridischen Standpunkt von vertragsmässiger Leistung und Gegenleistung stellen, so haben sie nicht mehr als das vertragsmässig Festgesetzte zu verlangen, also nicht etwa noch besondere Ehrenstellen in der vollendeten Theokratie; sofern hingegen die Jünger Jesu diesen Standpunkt nicht einnehmen, sondern vermöge ihres Kindesverhältnisses der Gegenstand göttlicher Güte sind und ihre frühere Unthätigkeit eine unverschuldete ist (V. 7), erhalten sie trotz ihrer kurzen Wirksamkeit den vollen Lohn. Die Pharisäer machen sich daher durch ihr Murren einer Ungerechtigkeit und eines Eingreifens in das Recht des Herrn, der von letzterem Standpunkte aus nicht an das formelle Recht gebunden ist, schuldig. Die eigentliche Triebfeder dessen aber ist der Neid. Von der Frage, ob einzelne Pharisäer damaliger Zeit des Lohnes werth seien, sieht das Gleichniss ab, da es die Arbeiter generisch ansieht, wie denn andererseits auch das Verhalten der drei übrigen Arbeiterkategorien ausserhalb der Betrachtung bleibt. Neidisch: Zu dem griech. ὀφθαλμὸς πονηρὸς vgl. Spr. 28, 22; Sir. 14, 10.

45. Jesus rügt die Herrschsucht unter seinen Schülern.

Mc. 10, 35–45. 35. Darnach traten Jacobus und Johannes, die Söhne des Zebedäus, zu Jesu und sprachen zu ihm: Lehrer, wir wünschen, dass du uns eine Bitte erfüllest! 36. Er aber sprach zu ihnen: Was begehrt ihr? 37. Sie aber erwiederten ihm: Gewähre es uns, dass wenn du *zukünftig* in deinem Herrscherglanze erscheinst, wir der eine dir zur Rechten und der andere dir zur Linken sitzen![a]) 38. Da antwortete Jesus ihnen: Ihr wisst nicht, warum ihr bittet! Vermögt ihr es, den Becher zu trinken, den ich trinke oder euch dem Bade zu unterziehen, dem ich mich unterziehe? 39. Sie aber sprachen zu ihm: Wir vermögen es! Jesus aber erwiederte ihnen: Den Becher, den ich trinke, werdet ihr trinken, und zu dem Bade, dem ich mich unterziehe, werdet ihr gelangen; 40. den Sitz aber zu meiner Rechten oder Linken zu gewähren, steht mir nicht zu, sondern er wird denen *verliehen*, für welche er bestimmt ist[b]).

41. Als aber die Zehn dies vernahmen, wurden sie unwillig über Jacobus und Johannes. 42. Jesus aber rief sie herbei und sprach zu ihnen: Ihr wisset, dass diejenigen, welche als Fürsten der Heiden gelten, über sie herrschen, und dass die Grossen unter ihnen über sie Gewalt haben. 43. So aber ist es nicht unter euch, sondern wer gross unter euch werden will, der soll euer Diener sein, 44. und wer unter euch der erste werden will, der soll Aller Sclave sein; 45. denn auch der Sohn des Menschen ist nicht gekommen, um sich dienen zu lassen, sondern um zu dienen und sein
Mt. 23, 8–10. Leben zum Auslösepreise für Viele hinzugeben[c]). 8. *Darum sage ich euch*: Lasset euch nicht „mein Herr“ nennen; denn Einer ist euer Herr, ihr aber seid alle Brüder; 9t. und nennet niemanden euern Vater, denn Einer ist euer Vater; 10t. und lasst euch nicht Meister nennen, denn Einer ist euer Meister![d])

Kritische Bem. Ueber die Leidensverkündigung Mc. 10, 32—34 (= *Mt.* 20, 17—19; *Lc.* 18, 31—34) *vgl. Nr.* 24 *krit. Bem. Das obige Stück aus Mc. findet sich auch bei Mt.* (20, 20—28), *ist dagegen bei Lc. mit Ausnahme von Mc. V.* 42 *f., welche er mit einigen Veränderungen in einen andern Zusammenhang* (22, 25 *f.*)

verwebt hat, ausgefallen, wahrscheinlich weil II Lc. an dieser scharfen Rüge gegen zwei Apostel Anstoss nahm. Den ursprünglichen Text aus A hat aber jedenfalls Mc. bewahrt. Mt. hat, um den Anstoss an der Bitte der Apostel zu entfernen, die Mutter derselben zur Bittstellerin gemacht, womit aber V. 22 *nicht stimmt, da hier die Jünger als die Bittenden vorausgesetzt sind, hat ferner das Praesens* ἐστιν *Mc.* 43 *in das Futur verwandelt, weil er jenes nicht begriff (V.* 26*), das Bild von dem Leidensbade beseitigt, weil er es wahrscheinlich nicht verstand, und in V.* 40 *die nähere Bestimmung „von meinem Vater" hinzugefügt. Ein Zweifel an der Geschichtlichkeit des ursprünglichen Textes ist nur möglich durch den unbegründeten Anstoss an dem Worte Jesu in V.* 40 *(vgl. Erl. a). — Den Ausspruch Mt.* 23, 8—10 *aus B hat Mt. in seine grosse Rede gegen die Schriftgelehrten eingeschaltet. Dass er aber nicht dahin gehört, beweist der Inhalt, der nur für die Jünger, nicht aber auch für das Volk passt, da diesés nicht ermahnt werden konnte, sich nicht Herr, Vater und Meister nennen zu lassen, auch der Ausdruck Vater und Brüder auf die Jünger als Hörer hinweist. Die Aufnahme des Ausspruches nun in die obige Pericope empfiehlt sich nicht allein durch die enge Verwandtschaft des Inhalts, sondern auch durch Mt. V.* 11*, eine Abwandlung von Mc. V.* 43*, sofern es hiernach scheint, als habe Mt. den Ausspruch in B in diesem Zusammenhange gefunden; seine Versetzung ist aber offenbar durch Mt. V.* 7 *veranlasst. — Geändert haben wir an dem überlieferten Texte Folgendes:* 1) *Ausgemerzt wurden „ὑμεῖς δὲ" in V.* 8*, welches nur durch die Verbindung mit V.* 7 *veranlasst ist, ferner die Worte* ἐπὶ τῆς γῆς *und* ὁ οὐράνιος *in V.* 9*, wovon ersteres durch letzteres hervorgerufen, letzteres aber überflüssig und in V.* 8 *ohne Parallele ist, endlich* ὁ Χριστὸς *in V.* 10*, offenbar eine Glosse des Ueberarbeiters (vgl.* 11, 2*).* 2) *Statt* διδάσκαλος *in V.* 8 *lesen wir* ῥαββὶ *oder vielmehr* ῥαβ *(ohne Suffix), da ersteres letzteren erst gleichbedeutend wurde, nachdem sich durch deren häufigen Gebrauch als Anrede an die Schriftgelehrten die ursprüngliche Bedeutung „Grosser" abgeschwächt hatte, was erst gegen Ende des Jahrhunderts geschehen zu sein scheint (vgl. Joh.* 1, 39 *und Bibell. V S.* 29 *f.), die Mahnung, sich nicht Lehrer nennen zu lassen, aber auch keinen rechten Sinn hätte.*

Erläuterungen. a) Die Bitte der beiden Jünger können wir uns veranlasst denken durch die Verheissung Jesu am Schlusse von Nr. 43, welche sie bei ihrem feurigen Temperamente zu kühnen

Phantasien über ihre Zukunft führte und durch den Umstand, dass sie vielleicht am meisten geopfert hatten, ihren Ehrgeiz aufstachelte (vgl. Nr. 5 Erl.; Nr. 11 Erl. c; Nr. 27; jedenfalls ist diese Veranlassung wahrscheinlicher als die bei den Evangelisten grade vorangehende Leidensverkündigung, die doch, zumal bei der Mc. 10, 32 geschilderten Stimmung der Jünger, trotz dem schliesslichen Hinweis auf die Auferstehung V. 34 solche Gedanken schwerlich aufkommen liess). In deinem Herrscherglanze: Gedacht ist bei dieser δόξα (hebr. kabod) an den Sitz auf dem Throne in königlichem Schmuck (vgl. Jes. 22, 23; 1 Sam 2, 8); die Plätze zur Rechten und Linken aber sind die Ehrenplätze (vgl. 1 Sam. 23, 17; Jos. Alt. 6, 11, 9). Dass die Zebedaiden dies nicht im bildlichen Sinne verstanden, sondern an eine wirkliche dereinstige Erscheinung Jesu als des erklärten Messias Israels in königlicher Würde gedacht haben, ergibt sich aus einem Vergleiche von Nr. 27 und aus den Analogien neutest. Schriftsteller, welche sich das vollendete Gottesreich alle auch als ein sinnlich in die Erscheinung tretendes vorgestellt haben, weil sie sich als dessen Ort nicht wie die spiritualistische Denkweise späterer Zeit den Himmel, sondern die Erde dachten (vgl. z. B. 1 Thess. 4, 16; Phil. 3, 20; selbst Joh. 14, 2 f. ist nicht anders aufzufassen). Die Erinnerung an die frühere Todesverkündigung Jesu (Nr. 24) ist bei ihnen in diesem Augenblicke ganz zurückgetreten; wahrscheinlich hatten die Erfolge Jesu in Judäa die Hoffnung einer siegreichen Wirksamkeit in Jerusalem in ihnen angefacht. — **b**) Jesus erwiedert den Jüngern, dass sie nicht bedächten, was sie begehrten, da der Weg zu solchen Ehren durch schwere Leiden hindurchgehe und es doch fraglich sei, ob sie diese über sich zu nehmen die Kraft hätten. In dem Bilde von dem Becher wird das Leiden mit einem Tranke verglichen, welcher von dem Leidenden getrunken wird (vgl. Jes. 51, 17; Jer. 25, 15; Ps. 75, 9; Mc. 14, 36), in demjenigen von dem Bade (nicht von der Taufe; vgl. zu βαπτίζεσθαι baden, hebr. tabal: Sept. 2 Kön. 5, 14; Sir. 34, 27; Jud. 12, 8) mit einer Flüssigkeit, in welche der Leidende eingetaucht wird (vgl. Jes. 30, 28; Sept. Jes. 21, 4; Jos. jüd. Kr. 4, 3, 3). Speciell an den Tod und an Blutvergiessung („Bluttaufe") zu denken, gibt das Bild keine Veranlassung, daher im Folgenden keine Weissagung grade des Märtyrertodes der Zebedaiden enthalten ist. Auf die Versicherung der Jünger, dass sie im Stande seien, gleich ihm Leiden über sich zu nehmen, erwiedert er ihnen, dass

sie dazu gelangen würden (eine Vorausverkündigung, die sich ebenso wie verwandte frühere Aussagen auf thatsächliche Verhältnisse gründet, vgl. Nr. 11 Erl. d; Nr. 24 Erl. a), dagegen vermöge er ihnen die Ehrenplätze neben ihm nicht zuzusagen, da Gott allein darüber zu bestimmen habe (eine Beschränkung seiner Macht wie früher, in Nr. 43, seiner Erkenntniss). Jesus lehnt mithin die Vorstellung von seiner zukünftigen Herrscherwürde überhaupt nicht ab, sondern beschränkt dieselbe nur, und folgt also in diesem Punkte der realistischen Denkweise der Propheten, nur mit dem Unterschiede, dass er dieselbe ethisirt (vgl. Nr. 4 Erl. f). — c) Der Unwille der übrigen Jünger bezieht sich auf die Ueberhebung beider und die Zurücksetzung ihrer selbst und beruht also im Grunde auf gekränktem Ehrgeize; daher die folgende Erörterung Jesu. Die Herrschsucht und damit die schonungslose Unterdrückung Anderer ist in der That ein Grundzug heidnischer Denkweise, der leider mit der antiken Cultur auch schon früh in die christliche Kirche übergegangen ist, und beruht im Grunde auf der naturalistischen Weltanschauung der Alten, welche den Menschen nicht ethisch beurtheilt und daher das Recht des Stärkeren zum Princip erhebt (vgl. die characteristischen Aeusserungen bei Thucydides 1, 76 f.; 3, 37 u. 40; 5, 105). So ist es nicht unter euch: d. h. ein anderes Verhältniss zu einander ist unter euch, meinen Schülern, der Idee nach vorhanden. Darnach gewinnt man eine auszeichnende Stellung in der christlichen Gesellschaft nur dadurch, dass man Andern, statt sie zu willenlosen Werkzeugen des selbstischen Willens zu machen, sich förderlich erweist. Treffender kann der Gegensatz urchristlicher und heidnischer Socialethik nicht ausgesprochen werden als es in diesen wenigen Worten geschieht, die ein Princip von eminenter Bedeutung für alle Zeiten enthalten, das seiner vollen Realisirung in der Gesellschaft noch lange harren wird. Uebrigens ist das Wort „Sclave“ nicht im niedrigen Sinne zu verstehen, sondern verstärkt nur den vorhergehenden Ausdruck „Diener“. Jesus will aber selbst keine Ausnahme davon machen (denn auch seine zukünftige vollendete Herrschaft ist keine Herrschaft der Gewalt, sondern des ethischen Princips), vielmehr auch in dieser Beziehung seinen Jüngern zum Vorbilde dienen, indem er den Menschen mit seinen Gaben und Kräften dient bis zur Hingabe des Lebens für sie. Ist nicht gekommen: d. h. ist nicht aufgetreten (in die Oeffentlichkeit gekommen), vgl. Mc. 13, 6; Lc. 3, 16. Zum Auslösepreise

für Viele: Genauer „anstatt (ἀντὶ = hebr. tachat) Vieler", sofern der Hebräer die Thätigkeit und ihren Erfolg gerne nach Analogie menschlicher Leistung und Gegenleistung und das eine dann als Ersatz des andern betrachtet (vgl. Jes. 43, 3; Spr. 21, 18; 13, 8). Zu λύτρον im obigen Sinne vgl. Septuag. Lev. 19, 20; Jes. 45, 13: Loskaufspreis für Sclaven und Gefangene. Die Gegenleistung aber, die Jesu für die Dahingabe seines Lebens zu Theil wird, ist das Leben vieler Menschen d. h. ihr ewiges Leben, welches Gott durch ihre Ungerechtigkeit gewissermassen verfallen war (vgl. Ps. 49, 8; Mc. 8, 35 ff., Nr. 24 Erl. c). Der von Jesu hier ausgesprochene Gedanke ist also der, dass sein Tod durch die sittliche Wirkung, welche er auf die Menschen ausübe, Vielen, nämlich denjenigen, welche diese Wirkung an sich erfahren, das ewige Leben bringe (vgl. Jes. 53, 10—12, an welche Stelle die „Hingabe des Lebens" und die „Vielen" anklingen und wo die Vorstellung von der Wirkung des Todes des Knechtes Jahves dieselbe ist, sowie Nr. 24 Erl. a und meine Beiträge II S. 43 f). Diese Dahingabe des Lebens, um Vielen das ewige Leben zu verschaffen, erscheint hier aber als der Höhepunkt seines Dienens, sofern darin die höchste Förderung für Andere liegt, und als der grösste Gegensatz gegen das Herrschen. — **d**) „Mein Herr" hebr. rabbi d. h. mein Grosser im Sinne der grossen Würde und Auctorität gegenüber dem Anredenden, erst später gewöhnlicher Titel für die Schriftgelehrten (vgl. die krit. Bem. und Mt. 23, 7). Der Eine Herr ist gleich dem Einen Vater und Meister Gott, nicht Jesus, auf den es erst der Evangelist gedeutet hat (vgl. Erl. b und Nr. 43 Erl. a). Brüder: hier im Sinne der die Herrschsucht ausschliessenden relativen Gleichheit. Vater: hebr. abi, ebenfalls Ausdruck der Würde und Auctorität, welche der hebräische Hausvater im höchsten Masse besass, in Anreden an Propheten, Mitglieder des Synedriums und Schriftgelehrten vorkommend (vgl. 2 Kön 2, 12; 6, 21; Apg. 7, 2; 22, 1; Aboth 2, 8). Meister: hebr. moreh, in der Bedeutung des den Weg zur Gerechtigkeit Weisenden (vgl. Jes. 30, 20; Spr. 5, 13; Hiob 36, 22 wo der Ausdruck von Gott gebraucht ist; 2 Chron. 15, 3, auch bei den Rabbinen gebräuchlich). Die Ermahnung reflectirt auf den Ehrgeiz und die Herrschsucht der Schriftgelehrten (vgl. Mt. 23, 6 f.; 16; 24), welche unter den Jüngern nicht Platz greifen sollte. Am nachdrücklichsten hat Paulus das hier ausgesprochene Princip geltend gemacht (vgl. 1 Cor. 3, 21 ff.; 2 Cor. 1, 24), und zwar auch den Urapposteln gegenüber

(Gal. 2), aber die Ausbildung einer neuen Hierarchie hat er nicht zu verhindern vermocht.

46. Jesus kehrt in Jericho bei dem Oberzöllner Zachäus ein.

1t. Darauf zog *Jesus mit seinen Schülern* durch Jericho. Lc. 19, 1—10.
2. Und siehe, es befand sich dort ein Mann, der führte den Namen Zachäus, war Oberzöllner und reich. 3. Und er wollte sehen, wer *unter den Wanderern* Jesus wäre, vermochte es aber wegen des Zulaufes nicht, da er klein von Gestalt war. 4. Da lief er voraus und stieg, um ihn zu sehen, auf eine Sykomore, denn dieses Weges musste er durchkommen. 5t. Als nun Jesus an die Stelle kam, blickte er hinauf und sprach zu ihm: Steige rasch herunter, denn ich muss heute in deinem Hause übernachten![a]) 6. Und er stieg rasch herunter und nahm ihn mit Freuden in sein Haus auf. 7. Da murrten alle, die es sahen, indem sie sagten: Bei einem sündigen Manne ist er eingekehrt! 8. Zachäus aber trat vor Jesus hin und sprach zu ihm: Siehe, die Hälfte meines Besitzes, Herr, gebe ich den Armen, und wenn ich von jemanden etwas erpresst habe, so erstatte ich es vierfach! 9t. Da sprach Jesus zu ihm: Heute ist diesem Hause Rettung zu Theil geworden. 10. Ist ja doch der Sohn des Menschen gekommen, um das Verlorene aufzusuchen und zu retten![b])

Kritische Bem. Zu der Erzählung von Bartimäus, welche Lc. vor die Ankunft in Jericho setzt (18, 35; *gegen Mc.* 10, 46 *u. Mt.* 20, 20), *um Raum für die Geschichte von Zachäus und die daran geknüpfte Parabel von den Pfunden* (19, 11 *ff*) *zu gewinnen, vgl. die krit. Bem. zu Nr.* 47. *Die Geschichtlichkeit der Erzählung von dem Oberzöllner kann im Allgemeinen nicht angefochten werden, da sie weder etwas Unwahrscheinliches enthält* (*vgl. die Erl.*), *noch auf Nachahmung alttest. Geschichten zurückgeführt werden kann, noch eine Tendenz, deren symbolischer Ausdruck sie wäre, verräth; denn dass Zachäus darin im Sinne des Paulinismus als der wahre Sohn Abrahams hingestellt werde, entspricht nicht den Worten „demgemäss dass auch er Sohn Abrahams ist“* (*V.* 9), *welche vielmehr das Anrecht des Zöllners auf die Wohlthaten Jesu auf seine jüdische Abkunft, die er doch ebenso wie die murrenden Zuschauer besitze, zurückführen wollen* (*vgl.* 13, 16), *und ebenso stimmt die Deutung des Na-*

mens „der Reine" auf die paulinische Rechtfertigungsidee nicht zu der Schilderung des Zachäus, dessen Bekehrung in sittlicher Werkthätigkeit zur Erscheinung kommt. Lc. entnahm die Erzählung jedenfalls C. Schon dadurch wird es wegen des paulinischen Characters dieser Quelle (vgl. S. 48) wahrscheinlich, dass die Worte „demgemäss dass auch er Sohn Abrahams ist" ein Zusatz von II Lc. sind, dessen judaisirende Richtung hier wie 13, 16 *(vgl. Nr. 33 krit. Bem.) zum Vorschein kommt; der angegebene Grund für die Rettung des Oberzöllners widerspricht aber auch der ethischen Denkweise Jesu, wie sie in authentischen Aussprüchen Jesu zum Ausdruck gelangt. Demselben Ueberarbeiter ist auch die Anrede des Oberzöllners als Zachäus (V.* 5), *welche ein wunderbares Wissen Jesu um denselben statuiren will, wozu wir mehrfach Parallelen fanden, und das πρὸς τὸν κύριον statt τὸν Ἰησοῦν zuzuschreiben.*

Erläuterungen. a) Jericho, sechs Stunden ostwärts von Jerusalem an der dorthin führenden Handels- und Pilgerstrasse (für die Festbesucher aus Galiläa und Peräa) in einer üppigen Oase gelegene Stadt, im Alterthum berühmt durch die Palmenhaine in seiner Umgebung und durch Balsam- und Rosaceenzucht (vgl. Jos. jüd. Kr. 4, 8, 3; Sir. 24, 18), im maccabäischen Kriege wieder befestigt (1 Macc. 9, 50), von Herodes, der es von der Kleopatra erwarb, mit kostbaren Bauten und einer Burg versehen (vgl. Jos. jüd. Kr. 1, 18, 5; 21, 9; Alt. 16, 5, 2), später zur Procuratur des Pilatus gehörig, bis zum jüdischen Kriege ein blühender Ort, jetzt ein armes Dörfchen namens Er-Riha mit wüster Umgebung (vgl. Bibel. III S. 209 ff.). Der Name Zakkai d. h. der Reine kommt auch bei den Rabbinen vor (vgl. Lightf. S. 870); Z. war wohl ein von dem römischen Zollpächter angestellter Aufseher über die gewöhnlichen Zöllner, welche den Zoll von den ausgeführten Producten Jerichos, insbesondere dem Balsam, zu erheben hatten; dass er, wie die in den Evangelien vorkommenden Zöllner überhaupt, ein Israelit war, erhellt schon aus seinem Namen; sein Reichthum stammte nach V. 8 wenigstens zum Theil von geübten Erpressungen her (vgl. Nr. 2 Erl. g). Wollte sehen, wer etc.: Der Zöllner hatte demnach von Jesus und auch wohl von seiner Wirksamkeit unter den Zöllnern gehört und verlangte ihn nun auch selber zu sehen. Kenntlich konnte ihm Jesus sein entweder nach der Beschreibung, die man ihm gegeben, oder an seinem Benehmen unter seinen Schülern. Der Zulauf von Menschen hat nichts Auffallendes, wenn man das

Aufsehen beachtet, welches die vorangegangenen Auftritte und Reden in Judäa gemacht haben mussten, und ebenso das grosse Gedränge nicht, wenn man auf die Engigkeit der Strassen in den meisten Städten des Alterthums reflectirt. Sykomore: der Maulbeerfeigenbaum, dessen Blätter dem Maulbeerbaum und dessen Früchte der Feige ähnlich sind, in geringer Höhe schon mit starken, fast horizontal auslaufenden Aesten versehen, im Alterthum häufig wegen seines starken Schattens zur Beschattung von Strassen und Plätzen benutzt (vgl. Bibell. IV S. 143 f.). Musste er vorbeikommen: Da Jesus nach V. 1 und 4 nicht die Absicht hatte, in Jericho zu verweilen, sondern auf der Strasse nach Jerusalem weiterziehen wollte, wie die eingeschlagene Richtung verrieth, so konnte Zachäus wohl wissen, wo er passiren würde (vgl. zu ἤμελλεν V. 4 im Sinne von „musste" Mt. 24, 6; Joh. 6, 71; Apg. 11, 28; zu ἐκείνης ist ὁδοῦ zu ergänzen), läuft daher etwas auf dieser Strasse voraus und besteigt eine Sykomore, um von dort aus ihn zu entdecken und zu betrachten. Jesus erblickt den Oberzöllner, der ihm an seinen Abzeichen kenntlich sein konnte, vermuthet nach den Erfahrungen, die er bisher mit Zöllnern gemacht hatte, dass ihn wohl mehr als die blosse Neugierde zu dem Verlangen trieb, ihn zu sehen, und beschliesst sogleich, ihm dadurch entgegenzukommen, dass er sich ihm als Gast ankündigte, was nach der ausgedehnten Gastfreundschaft des Alterthums auch unter gewöhnlichen Verhältnissen nichts Aufdringliches hatte. Muss übernachten: δεῖ drückt hier die innere, in der Intention Jesu gelegene Nothwendigkeit aus (vgl. Lc. 2, 49); zu μένειν im Sinne von übernachten vgl. Joh. 1, 39; Apg. 18, 3; 21, 8. — b) Alle, die es sahen: nämlich von den Bewohnern Jerichos. Bei einem sündigen Manne: Auch die Zöllner galten als Sünder d. h. als Abtrünnige, weil sie im römischen Dienste standen (vgl. Nr. 2 Erl. g). Die Herablassung Jesu, des Vertreters der sittlichen Gerechtigkeit, zu ihm, dem moralisch verschuldeten und bei seinen Volksgenossen verachteten Manne hat auf den Zöllner einen so gewinnenden Eindruck gemacht, dass sich rasch ein Umschwung der Gesinnung in ihm vollzieht, ihm seine Verschuldungen lebhaft vor die Seele treten und er sich getrieben fühlt, dieser Sinnesänderung sogleich einen werkthätigen Ausdruck zu geben in einem Act der Nächstenliebe und der Wiedererstattung, um so seine Verschuldungen zu sühnen. Trat vor Jesus hin: Ausdruck der freudigen Entschiedenheit. Wenn ich etc.: εἴ τι ist hier mildernder Ausdruck

für ὅ, τι. Die vierfache Wiedererstattung ist das gesetzliche Maximum derselben (vgl. Ex. 21, 37; 22, 3; Num. 5, 6 f.). Die folgende Anrede Jesu ist zwar zunächst an den Zöllner gerichtet, gilt aber zugleich den Umstehenden; daher das objective „diesem Hause". Rettung: nämlich von dem Ausschlusse aus dem Gottesreiche. Jesus schliesst die Familienglieder mit ein, sei es dass dieselben die gleiche Gesinnung wie Zachäus äusserten, sei es um die Hoffnung auch ihrer Sinnesänderung auszusprechen. Aufzusuchen und zu retten: Den Ausdrücken liegt die Vorstellung des ein verirrtes Stück der Heerde suchenden Hirten (vgl. Nr. 37 Erl. a) zu Grunde.

VI. Der Kampf Jesu mit der Hierarchie in Jerusalem.

47. Der Einzug Jesu in Jerusalem.

(Lc. 19, 5b; Mc. 10, 46b). *Des andern Tages aber brach Jesus mit seinen Schülern nach Jerusalem auf, begleitet von einem ziemlich grossen
Mc. 11, 1. Volkshaufen*. 1[t]. Als sie sich nun Jerusalem näherten, bei
Mc. 11, 8—10. Bethphage am Oelberg, 8. breiteten Viele ihre Obergewänder auf den Weg, Andere streuten Laubwerk, welches sie auf den Feldern abgehauen hatten. 9. Und die vorauf und hinterher Gehenden riefen:

Heil uns!
Gepriesen sei der im Namen des Herrn Kommende,
10. Gepriesen sei das kommende Königthum unseres Vaters David! Heil uns vom Himmel![a])

Lc. 19, 39 f. 39. Einige Pharisäer aber aus der Menge sprachen zu Jesu: Lehrer, verweise dies doch deinen Schülern! 40. Da erwiederte Jesus: Ich sage euch: Wenn diese schweigen, werden die Steine rufen![b])

Mc. 11, 11. 11. Und Jesus ging in Jerusalem in den Tempel, und nachdem er ringsum Alles betrachtet hatte, zog er, als es schon Abend geworden war, mit den Zwölfen nach Bethanien hinaus[c]).

Kritische Bem. Aus dem voraufgehenden Contexte haben wir folgende Abschnitte ausgeschieden: 1) *Die Erzählung von der Heilung des Blinden Bartimäus* (*Mc.* 10, 46—52 = *Mt.* 20, 29—34 = *Lc.* 18, 35—43). *Der Urtext dieser aus A herstammenden Erzählung ist bei Mc. erhalten. Mt. hat die Ankunft Jesu, welche Mc.* 46 *berichtet*

wird, V. 29 *zu erzählen vergessen und seine frühere Erzählung von der Heilung zweier Blinden* (9, 27—31) *in den Text von A verwoben, wie die Verwandtschaft des Ausdruckes zeigt* (*vgl. Mt.* 9, 27 *und* 29 *f. mit* 20, 30 *f. und* 33 *f.*), *daher er auch zwei Blinde statt des einen bei Mc. und Lc. vorführt. Diese Verschmelzung entstand wahrscheinlich dadurch, dass II Mt., der die erstere Relation bei I Mt. vorfand, vergass, dass er dieselbe bereits in seinen Text aufgenommen hatte, und sie daher auf diese Weise nachzuholen suchte; denn dass die Erzählung Mt.* 9 *das Product von I Mt. ist und aus keiner alten Quelle stammt, ergibt sich aus den Ausdrücken παράγων ἐκεῖθεν V.* 27 (*vgl.* 9, 9), *κατὰ τ. πίστιν ὑμ. γενηθ. ὑμ. V.* 29 (*vgl.* 8, 13; 15, 28) *und ὅλη ἡ γῆ ἐκ. V.* 31 (*vgl.* 9, 26). *Lc. aber hat die Geschichte anticipirt* (*vgl. Nr.* 46 *krit. Bem.*) *und in seiner Weise* (*vgl. besonders V.* 43) *überarbeitet. Dass diese Blindenheilung nun nicht geschichtlich ist, lässt schon der Name Bartimäus* (*Sohn des Blinden, vgl. Keim IV S.* 52), *welcher bei Mt.* (*wegen der zwei Blinden*) *und Lc. ausfiel* (*denn dass er im Texte von A stand, geht aus dem erklärenden Zusatz des Mc.* „*υἱὸς Τιμαίου*“ *hervor*), *vermuthen, ergibt sich aber auch aus der Anrede* „*Sohn Davids*“, *welche auch hier noch, zumal im Munde eines Jesu fremden blinden Mannes, sehr unwahrscheinlich ist* (*vgl. Mc.* 12, 35—37), *und aus der Schwierigkeit, diese Heilung eines, wie es doch scheint, nicht vorübergehend Erblindeten auf psychologischem Wege zu erklären. Die Erzählung ist aber ein Gegenstück zu der Blindenheilung bei Bethsaida* (*vgl. Nr.* 23 *krit. Bem.*). *Wie dort die Heilung des heidnischen Blinden Symbol der Aufhebung der geistigen Blindheit der Heiden durch das Evangelium ist, so hier die Heilung des blinden Israeliten Symbol für die Heilung der Blindheit gläubig gewordener Israeliten, wobei der Name Bartimäus die Blindheit als eine von den Vätern her Vorhandene bezeichnen soll* (*vgl. Mt.* 23, 31; *Apg.* 7, 51). 2) *Das Gleichniss von den anvertrauten Talenten* (*Lc.* 19, 11—27). *Dieses Gleichniss, welches Mt. an anderer Stelle hat* (25, 14 *ff.*), *ist von Lc. hier bloss eingefügt worden, um den Einzug Jesu in Jerusalem und seine dortige Wirksamkeit in das richtige Licht zu stellen* (*vgl. V.* 11) *d. h. darzuthun, dass dieses damit nicht beabsichtigt habe, sein Königthum zu inauguriren, so dass dasselbe durch die Katastrophe in Jerusalem vereitelt worden wäre, vielmehr diese Inauguration seiner Wiederkunft vorbehalten habe. Dass dies aber nicht die wahre Bedeutung der Parabel sei, wird sich unten* (*Nr.* 57) *er-*

geben. — Die Erzählung von dem Einzuge Jesu in Jerusalem (*Mc.* 11, 1—11 = *Mt.* 21, 1—11 = *Lc.* 19, 28—38) *ist in ihrer ursprünglich aus A stammenden Gestalt bei Mc. erhalten. Mt. hat die originelle, auf die heilige Bestimmung des Thieres* (*vgl. Num.* 19, 2; 1 *Sam.* 6, 7) *bezügliche Notiz, dass auf dem Esel noch niemand gesessen habe* (*gegen Mc.* 2; *Lc.* 30) *ausgelassen, ein Citat aus Sacharja* 9, 9 *eingefügt* (*V.* 4 *f.*), *um den Einzug Jesu auf einem Esel als Erfüllung dieser Weissagung darzustellen, aus Missverständniss dieser Stelle zwei Esel eingeführt, auf denen er Jesus* (*wohl abwechselnd*) *reiten lässt* (*V.* 7), *die Einrede des Besitzers* (*Mc.* 5 *f.*; *Lc.* 33 *f.*) *ausgelassen, das zweite Glied des Zurufes der Begleiter* (*Mc. V.* 10 *a*), *welchen er jedenfalls unrichtig dem Volke zuschreibt* (*V.* 8 *f. vgl.* 11), *gekürzt und mit dem Hosianna am Anfang* (*Mc. V.* 9 *b*) *zusammengezogen* (*Mt. V.* 9), *eine übertriebene Schilderung von der Bewegung, welche der Einzug Jesu in Jerusalem hervorgerufen* (*V.* 10 *f.*, *bei Mc. und Lc. nicht vorhanden*) *gegeben und gleich Lc. am Schlusse die auf die folgende Tempelreinigung bezügliche Notiz, dass Jesus sich im Tempel umgeschaut habe, sowie den Rückzug Jesu nach Bethanien am Abend weggelassen, so dass beide in unwahrscheinlicher Weise die Tempelreinigung auf den Tag des Einzuges setzen. Lc. hat zu dem Texte von A, wo ursprünglich wohl bloss Bethphage genannt war* (*vgl. Mt. V.* 1 *und Erl. a*), *statt welches später aus Mc. V.* 11 *f. die Lesart Bethanien eindrang, in V.* 29 *aus derselben Stelle Bethanien hinzugefügt, das Streuen von Laub* (*gegen Mc.* 8 *und Mt.* 8) *ausgelassen, die* πολλοὶ *der Rufenden* (*allerdings in der Hauptsache richtig, vgl. Erl. a*) *auf die Jünger bezogen, den Zuruf in seiner Weise modificirt* (*V.* 38 *vgl.* 2, 14) *und den Abschnitt* 19, 39—44 *hinzugefügt, welcher gleich jenen Emendationen den Character von I Lc. trägt. — Mit dem gegebenen Stoffe haben wir folgende Aenderungen vorgenommen: Ausgeschieden wurde zunächst die Erzählung von dem Esel. Diese Erzählung, welche bezüglich der Beschaffung des Thieres ein Wunder der Allwissenheit auf Seiten Jesu voraussetzen würde, da zu der Annahme einer vorherigen Verabredung mit dem Besitzer sich kein Anhalt findet, bezüglich des Rittes aber die Unwahrscheinlichkeit gegen sich hat, dass er sich einem nicht zugerittenen Thiere sollte anvertraut haben, hat offenbar ihren Ursprung in der messianischen Stelle Sach.* 9, 9, *will diese Weissagung als in Jesu erfüllt darstellen und hat daher ursprünglich eine symbolische Bedeutung gehabt, wie es denn ja auch eine unmögliche Annahme ist,*

dass der in Palästina doch sehr gewöhnliche Ritt auf einem Esel die Bewohner Jerusalems habe an jene prophetische Stelle erinnern sollen, dass Jesus seiner demüthigen und friedfertigen Gesinnung als Messias einen so äusserlichen Ausdruck gegeben habe und dass er zu der stattgefundenen Ovation sollte die Initiative ergriffen haben. 2) *Sodann wurde der Anfang der Pericope aus Lc.* 19, 5*b*, *wonach Jesus in Jericho über Nacht blieb* (*wie ja auch Mc.* 10, 46*a eine Rast daselbst voraussetzt*), *und aus Mc.* 10, 46*b*, *wonach er ausser von seinen Schülern auch von Volkshaufen begleitet war* (*vgl. Erl. a*), *ergänzt.* 3) *Ausgeschieden dagegen wurde wiederum die Klage Jesu über Jerusalem* (*Lc.* 19, 41—44), *denn wie hätte er gleichzeitig den messianischen Zuruf entgegennehmen und die Zerstörung der Stadt verkündigen, die Freude und den Muth der Seinigen anregen und dann wieder ersticken, das Volk an sich ziehen und dann wieder zurückstossen können? Hat er doch auch vorher nur verhüllt über diese mögliche Katastrophe geredet* (*Nr.* 32) *und thut es in der Folge unverhüllt nur im Kreise seiner Schüler* (*Nr.* 56). *Die Stelle hängt aber mit der oben bezeichneten Tendenz des Lc. zusammen; den Stoff zu seiner Schilderung nahm er aus Mc.* 13, 2; *Ez.* 4, 3 *und aus Josephus* (*vgl. S.* 46). *Dagegen hat das Wort von den Steinen, wahrscheinlich aus C herstammend, keine kritischen Bedenken gegen sich und entspricht der Situation wie der Denkweise Jesu durchaus. Der so gesichtete Stoff der Pericope darf als Geschichte gelten; bekundet ja doch auch das folgende Verhalten Jesu, dass er mit seinem Eintritte in die Stadt die bisherige Umhüllung seines Wesens abgeworfen hatte.*

Erläuterungen. a) Ueber den Weg von Jericho nach Jerusalem vgl. Nr. 41 Erl. b. Der Volkshaufe, welcher Jesum begleitete, bestand wohl zum Theil aus solchen, welche durch seinen Erfolg bei Zachäus, nachdem sie vielleicht anfangs mit den Uebrigen über seine Einkehr bei demselben gemurrt hatten, für ihn gewonnen worden waren, zum Theil aber auch aus Neugierigen und Beobachtern (vgl. Lc. V. 39). Bethphage am Oelberg: Bethphage, der Wortbedeutung nach „Feigenhausen", $^3/_4$ Stunde von Jerusalem am Abhang des Oelbergs, nahe der Stelle, wo sich die Pilgerstrasse von Jericho über den Sattel zwischen dem eigentlichen Oelberg und dem Aergernissberg hinzieht, gelegen, gewährt die erste Aussicht auf die Stadt und gab dadurch mit den Anstoss zu der Lobpreisung des in die Hauptstadt einziehenden Messias (vgl. über die Lage

Bibell. I S. 428 f., Keim IV S. 75 f.; dagegen lag Bethanien noch hinter dem Oelberge, nahe am Rande des öden Berglandes, welches sich nach der Jordanebene hinzieht, und war durch einen Hügel an der Aussicht auf die Stadt gehindert). Vgl. zu der Sitte des Ausbreitens der Obergewänder, damit der Gefeierte darüber hinschreite, 2 Kön. 9, 13, und zu derjenigen des festlichen Laubstreuens 1 Macc. 13, 51; 10, 6 f.; Jos. Alt. 3, 10, 4. Heil uns: Im Urtexte steht das hebräische hoschiah na d. h. gib doch Heil (Hülfe). Der Ausdruck ist gleich dem folgenden Gliede aus Ps. 118, 25 f. entlehnt, welche Stelle beim Einzuge von Festpilgern in Jerusalem gebraucht worden zu sein scheint. Während aber unter dem „Kommenden" dort der in den Tempel Eintretende überhaupt (vgl. V. 19) gemeint ist, ist es hier im höhern Sinne von dem Messias zu verstehen (vgl. Mt. 11, 2: Nr. 12). Das kommende Reich unseres Vaters David: Vater steht hier im Sinne des wohlthätigen Herrschers, vgl. Jes. 22, 21; das Reich Davids ist das Reich des Messias, welches als Wiederherstellung und Vollendung der Davidischen Herrschaft angesehen wurde (vgl. Jes. 16, 5; Am. 9, 11). Heil uns vom Himmel: wörtlich „im Himmel" (in den höchsten Regionen), aber zur Herabkunft von dort bestimmt gedacht. Den Ruf haben wir uns so zu denken, dass einer der Jünger denselben zuerst anstimmte, die andern aber und mit ihnen ein Theil des begleitenden Volkes ihn wiederholten (vgl. das Folgende; das unbestimmte „viele" kann nicht wohl bloss auf die Jünger, wenn auch zu diesen nicht die Zwölfe allein gehörten, gedeutet werden). — **b**) Die Pharisäer, welche sich als Beobachter unter das Volk gemischt haben, halten den Ruf für ungehörig, weil sie Jesu die ihm widerfahrene Ehre und insbesondere das messianische Prädicat nicht zuerkennen wollen. Werden die Steine rufen: Hyperbolischer Ausdruck dafür, dass ihm beides zukomme (vgl. Hab. 2, 11). Damit erklärt sich also Jesus öffentlich für den Messias, während er vorher nur im Kreise seiner Schüler die messianische Würde für sich in Anspruch nimmt (vgl. Nr. 23 Erl.). Es geht daraus allerdings hervor, dass er beabsichtigte, nunmehr seine Wirksamkeit nach Jerusalem, als dem Mittelpunkt des jüdischen Volkslebens, zu verlegen und zwar hier in unverhülltem messianischen Sinne reformatorisch vorzugehen, nicht aber dass er sicher erwartete, er werde den Widerstand der Hierarchie überwinden; vielmehr haben wir anzunehmen, dass er nach so widersprechenden Erfahrungen wie die Anfeindungen der Pharisäer

in Judäa und die sittliche Ohnmacht eines Theiles des Volkes einerseits, die Begeisterung seiner Schüler und die Liebe mancher aus dem Volke zu ihm andererseits zwischen der Hoffnung des möglichen Gelingens und der Todesahnung, die im Hintergrunde seiner Seele stand, schwankte. Zunächst aber bekommt die erstere Stimmung die Oberhand. — **c**) Der Weg von dem Oelberge nach dem Tempelplatze führte über den Kidronbach und dann zu dem diesen etwa 150 Fuss überragenden Tempelberg (gewöhnlich Zion, 2 Chr. 3, 1 aber Morijah genannt; vgl. über das Topographische Bibell. III S. 214 ff.) hinauf. Als Festkarawane ziehen Jesus und seine Begleiter mit Gesängen und wohl auch Wiederholungen des obigen Zurufes der Festsitte gemäss zunächst in den äussersten Vorhof des Tempels, als des eigentlichen Zieles der Festwallfahrten, ein (vgl. Ps. 42, 5; 84, 3; 120, 1), um dann von dort in die Quartiere zu gehen. Den messianischen Zuruf ausgenommen, den aber der uneingeweihte Zuschauer auch nicht einmal auf Jesus zu deuten brauchte, musste also der Zug nicht nothwendig Aufsehen machen, da Pilgerzüge vor den Festen in Menge in der Stadt erschienen. Alles betrachtet hatte: Diese Notiz beweist nicht, dass Jesus zum ersten Male in seinem Leben den Tempel betrat (allerdings war es das erste Mal seit seinem öffentlichen Auftreten, wie aus der Erzählung der drei ersten Evangelien zu entnehmen ist, da nicht angenommen werden kann, er habe sich während seiner Festbesuche jeder Wirksamkeit enthalten und sei unbemerkt geblieben); denn abgesehen davon, dass er sich der allgemeinen Verpflichtung zur Festfeier in Jerusalem nicht entziehen konnte (vgl. Ex. 23, 14 ff.; 34, 23 ff.; Deut. 16, 16), hätte er fern von demselben keinen tiefern Einblick in die Verhältnisse, Stimmungen und Intentionen der Hauptstadt und der Hierarchie bekommen, was doch für ihn unerlässlich war und wovon sich die Spuren in seinen Aeusserungen über die letztere zeigen; vielmehr bezieht sich die Notiz auf das rohe Treiben im Vorhofe, was am folgenden Tage die Tempelreinigung veranlasste. Bethanien (dem Wortsinne nach wahrscheinlich „Dattelhausen"), ein Dörfchen hinter dem Oelberge (vgl. Erl. a), jetzt el'-Azirijeh (nach dem Lazarus des vierten Evangeliums) genannt, an einem Vorhügel des Oelbergs gelegen, von Oel-, Feigen- und Mandelbäumen umstanden und mit von Kalkstein gebauten Hütten (vgl. Bibell. I S. 421 f.). Dass Jesus hier Quartier nahm, hatte seinen Grund entweder in der Bekanntschaft mit einer dortigen Familie

(vgl. 14, 3) oder in der Ueberlegung, dass er dort vor nächtlichen Nachstellungen der Hierarchie sicherer sei (Mc. 11, 18 f.; 14, 10 f.), oder auch in beiden Umständen. Ueber die Chronologie des Einzuges vgl. S. 67 f.

48. Jesus reinigt den Tempel.

(Mc. 11, 12a; 15a). Mc. 11, 15-19. ***Am folgenden Morgen aber ging Jesus mit seinen Schülern wieder nach Jerusalem*. 15t. Und als er in den Tempel kam, begann er die Verkäufer und Käufer, die sich im Tempel befanden, hinauszutreiben, warf die Tische der Wechsler und die Stühle der Taubenkrämer um, 16. und duldete nicht, dass jemand Hausrath durch den Tempel trüge. 17t. Und er hielt einen Lehrvortrag und sprach zu ihnen: Steht nicht geschrieben: Mein Haus wird Haus der Anbetung heissen? Ihr aber habt es zu einer Räuberhöhle gemacht! 18. Die Hohenpriester und Schriftgelehrten aber hörten davon und überlegten, wie sie ihn töteten; denn sie fürchteten ihn, da die Menge von seinem Lehrvortrage erschüttert war. 19. Als es aber Abend geworden war, ging er zur Stadt hinaus.**

Kritische Bem. Auf den vorigen Abschnitt folgt bei Mc. und Mt. die Erzählung von der Verfluchung des Feigenbaums und der Tempelreinigung (*Mc.* 11, 12—25 = *Mt.* 21, 12—22), *bei Lc. letztere allein* (19, 45—48), *da er Jesum den durch erstere versinnlichten Gedanken, den Untergang Jerusalems, bereits früher hat aussprechen lassen* (19, 41 *ff.*) *und ebenso die angefügte Mahnung zum Vertrauen* (*Mc. V.* 22—24) *schon anderswo* (17, 6) *gebracht hat. Aus dem vorliegenden Stoffe ist aber Folgendes als unhistorisch auszuscheiden:* 1) *Die Verfluchung des Feigenbaumes und die daran geknüpfte Ermahnung zum Vertrauen. Der ursprüngliche Text dieser Erzählung ist, wenn man von der gedankenlosen Glosse „denn es war nicht die Zeit der Feigen“* (*V.* 13 *vgl. Mt. V.* 19) *und dem aus I Mt.* 6, 15 *vielleicht schon von Mc. angefügten Satze V.* 25 (*vgl. Nr.* 30 *krit. Bem.*) *absieht, bei Mc. erhalten. Mt. hat, indem er die Tempelreinigung auf den ersten Tag der Anwesenheit Jesu in Jerusalem verlegt, die bei Mc. durch jene getrennten Theile der Erzählung zusammengeschoben* (*V.* 19—21), *so dass der Baum weniger natürlich auf der Stelle verwelkt, und den Wortlaut fast durchweg gekürzt. Gegen die Geschichtlichkeit der Erzählung spricht sowohl das absolute Wunder, welches die Verwünschung fordert, als auch*

die Unwahrscheinlichkeit, dass Jesus, nachdem er unter dem Jubel der Seinigen eingezogen und, wie die folgende Tempelreinigung zeigt, Hoffnung auf Durchführung einer Reform gefasst hatte, sich gleichzeitig mit dem Gedanken an die Zerstörung Jerusalems (denn an diese ist im Angesichte der Stadt zu denken) sollte befasst haben, und der Mangel an logischem Zusammenhange mit der daran geknüpften Ermahnung, welcher zeigt, dass wir hier ein Product des compilirenden Evangelisten vor uns haben, welcher dazu das ihm aus der Tradition in etwas anderer Form bekannte Gleichniss vom Feigenbaum (Nr. 32) benutzte und dabei vergass, dass an dieser Stelle die Erzählung unmöglich sei, da es vor dem Juni keine reifen Feigen gab. 2) *Die Heilungen Jesu im Tempel, von denen Mc. und Lc. nichts weiss und die auch wegen ihrer Farblosigkeit als ein Zusatz von II Mt. gelten müssen, und der Hosiannaruf der Kinder mit dem folgenden Worte Jesu (V.* 14—16). *Da dieser Ruf doch schwerlich durch die Tempelreinigung hervorgerufen sein konnte, sondern auch textuell mit den Wundern zusammenhängt, so wird er schon dadurch zweifelhaft; aber selbst ausserhalb dieses Zusammenhanges ist derselbe, da Jesus den Kindern in Jerusalem doch noch nicht nahe getreten sein konnte und bei ihnen schon ein tiefer Eindruck von ihm nothwendig war, um die Einschüchterung durch die Hierarchen zu überwinden, nicht motivirt. Die Erzählung ist schwerlich etwas anderes als eine von II Mt. herrührende typische Anwendung von Ps.* 8, 3 (*vgl. Joel* 2, 16). — *Was nun die Erzählung von der Tempelreinigung anlangt, so ist auch hier, das πᾶσιν τ. ἔθνεσιν abgerechnet, dessen Mitcitirung aus Jesaias im Texte ohne Bedeutung ist, sich aber aus der heidenchristlichen Tendenz des Mc. erklärt, der Text des letztern der ursprüngliche. Lc. hat, wie Mt. zeigt, offenbar stark gekürzt; aber auch Mt. und zwar wohl erst II Mt. hat Mc. V.* 16 *ausgelassen, weil er die Bedeutung dieser Handlung gleich II Lc. nicht mehr verstand (vgl. die Erl.), das ἐδίδασκεν V.* 17 (*vgl. Lc. V.* 47), *welches aussagt, dass Jesus nicht bloss jene prophetische Stelle anführte, sondern einen Lehrvortrag hielt (in Anlehnung daran), übergangen und über dem Einschiebsel V.* 14 — 16 *den Rathschlag der Hierarchen (Mc.* 18 = *Lc.* 47) *vergessen. Bezüglich der Geschichtlichkeit der Tempelreinigung vgl. die Erl.*

Erläuterungen. In dem untersten der terassenförmig aufsteigenden, mit dem Tempel eine Fläche von 180 Meter umfassenden, Tempelvorhöfe, gewöhnlich Vorhof der Heiden genannt, welcher

mit bunten Steinplatten belegt, rings von Säulenhallen umgeben und an der Westseite mit vier Thoren (wozu noch im Süden zwei unterirdische, zu den Aquaeducten führende Thorwege und im Norden ein unterirdischer mit der Burg Antonia in Verbindung stehender Gang kamen) versehen war (vgl. Jos. Alt. 15, 11, 5 ff.; die abweichenden Angaben des Talmud, die auf unsicherer Erinnerung beruhen und unter dem Einflusse des Tempelideales Hesekiels entstanden sind, müssen dagegen zurückstehen), hatten Geschäftsleute ihre Tische und Buden aufgestellt, um den Tempelbesuchern, welche nachträglich die Tempelsteuer (vgl. Nr. 25 Erl.) bezahlten, wofür das Passahfest der letzte Termin war, oder gangbare Münzen suchten, fremdes Geld gegen ein Agio in die jüdische Schekelmünze (aus der Zeit der Hasmonäer) oder in griechische und römische Geldstücke umzusetzen oder ihnen Opferthiere, Rindvieh, Lämmer und Tauben (letztere das Opfer der Armen), sammt den Zugaben von Wein, Oel, Getreide, Salz und Weihrauch zu verkaufen (vgl. tract. Schekalim 1; Lightf. S. 350 f.). Dazu wurde der Vorhof auch noch als Passage für den Transport von einem Stadttheile zum andern benutzt (V. 16), um einen kürzern oder bequemern Weg zu haben (vgl. Lightf. S. 632 f.). Durch diesen Verkehr, das laute Feilschen, begleitet von lebhaften Gesticulationen, das Klappern mit den Münzen, das Sichdrängen und Schreien der Thiere, das Durchtragen von Geräthen entstand im Vorhofe ein wildes Durcheinander und Lärmen, welches die Cultusstätte erniedrigte, eine religiöse Stimmung unter den Tempelbesuchern schwer aufkommen liess, dadurch einem mechanischen Ceremoniendienst Vorschub leistete und die Verwilderung der Religion beförderte. Dieser Verwilderung will Jesus durch Wort und That Einhalt thun; denn wenn auch für sein Bewusstsein der ganze Tempelcultus zum Untergange bestimmt war und er so kein directes Interesse an demselben haben konnte (vgl. Nr. 25 Erl.; Mc. 13, 2; 14, 58), so war doch der vorhandene Zustand ein Hinderniss für die Reform der hebräischen Religiosität, wie er sie beabsichtigte. Daher ist die Tempelreinigung als eine propädeutische Massregel und als der Anfang einer Reihe von Reformen zu betrachten, zu denen insbesondere auch der Sturz der herrschenden hierarchischen Partei, wie sie Jesus durch seine Streitreden unternimmt, gehört, die aber durch seine Gefangennahme vorzeitig abgebrochen werden. Das Recht zu der Massnahme aber war dasjenige des Propheten, des Reformators und erklärten Messias, wel-

ches so wenig nach dem Massstabe moderner Polizeigesetze beurtheilt werden darf als die Verbrennung der päpstlichen Decretalen durch Luther und ähnliche reformatorische Thaten, deren Wirkung durch das blosse Wort nicht hätte erreicht werden können. Nur die Hierarchie nimmt daher auch Anstoss an der That, obgleich sie einen Zustand beseitigte, der doch sicher gegen das Mosaische Gesetz war, aber sie thut dies auch nur deshalb, weil sie ihm die göttliche Vollmacht zu derselben (vgl. Mal. 3, 1—3) absprach (Mc. 11, 28 ff.); dagegen hinterlässt sie bei dem Volke einen tiefen Eindruck (V. 18 b). Die Zweifel der Kritik an der Geschichtlichkeit der berichteten Handlung, die übrigens auch durch die nachfolgende Pericope gestützt wird, wie sie andererseits dem energischen, vorwärts drängenden Wesen Jesu durchaus entspricht, entbehren daher der geschichtlichen Begründung. Mein Haus etc.: Das Wort ist aus Jes. 56, 7 entlehnt, wobei Jesus von dem Contexte absieht, nur die Idee des Cultus, die Verehrung Gottes, hervorhebend. Räuberhöhle: Wie die Räuber in ihren Höhlen auf Raub lauern, so die feilschenden Krämer im Vorhofe des Tempels auf Gewinn (anders ist die Vorstellung Jer. 7, 11, obgleich Jesus den Ausdruck von dort entlehnt haben mag). Die angeführten Worte geben nur kurz die Pointe seines Lehrvortrages an. Hohenpriester: Gemeint sind hier wie 14, 53; 15, 1 der fungirende Hohenpriester (vgl. 14, 60) und seine abgetretenen Vorgänger, deren damals noch mehrere gelebt haben müssen, da seit dem J. 6 n. Chr., wo Hannas eintrat, bis auf den damaligen Hohenpriester Kaiphas, welcher bis zum J. 36 fungirte, 4 Hohenpriester im Amte gewesen waren; von dem Procurator Valerius Gratus ein- und abgesetzt, behielten dieselben gleichwohl ihr Ansehen wie ihren Titel, fungirten als Beisitzer im Synedrium und waren nicht selten die eigentlich leitenden Persönlichkeiten; ausserdem kann aber auch noch an die Mitglieder der für das Hohenpriesterthum privilegirten Geschlechter gedacht sein, welche durch ihre Abkunft in hohem Ansehen standen und Sitz im Synedrium hatten (vgl. die Nachweisungen, besonders aus Josephus, bei Schürer S. 418 ff.). Schriftgelehrten: Gemeint sind hier wohl diejenigen Schriftgelehrten, welche Mitglieder des Synedriums waren (vgl. über die Zusammensetzung des letzteren (Nr. 49 Erl. a) und deren Rath als Gesetzeskundiger die Hohenpriester zu ihren Massnahmen gegen Jesus bedurften; die Besprechung aber war eine private, da nicht auch die Aeltesten des Synedriums genannt werden

(vgl. 14, 53; 15, 1), und bezog sich auf die Mittel, welche anzuwenden seien, um einen für das herrschende System und die Auctorität der Hierarchie gefährlichen Menschen durch einen Criminalprozess aus dem Wege zu räumen. Dass sie aber aus Furcht vor dem Volke nicht vorzugehen wagen, zeigt, dass Jesus unter demselben bereits Anhang gefunden hatte, gleichwie die Bemerkung des Evangelisten, sein Lehrvortrag habe erschütternd auf die Gemüther gewirkt, bekundet, dass seine kühne That dasselbe nicht abgestossen, sondern sein tieferes religiöses Bewusstsein wohlthuend berührt hatte. Ueber den Rückzug Jesu aus der Stadt am Abend (nach Bethanien) vgl. Nr. 47 Erl. c.

49. Erster Zusammenstoss Jesu mit den Synedristen.

Mc. 11, 27–33. **27. Als Jesus nun *am folgenden Morgen* wieder nach Jerusalem kam und im Tempel umherging, traten die Hohenpriester, Schriftgelehrten und Aeltesten zu ihm 28. und sprachen zu ihm: Kraft welcher Vollmacht thust du solches oder wer hat dir diese Vollmacht gegeben, dergleichen zu thun? 29. Jesus aber sprach zu ihnen: Ich will euch Eine Frage vorlegen und ihr beantwortet sie mir, dann will ich euch sagen, kraft welcher Vollmacht ich solches thue: 30. Rührte die Taufe des Johannes vom Himmel oder von Menschen her? Antwortet mir! 31. Da überlegten sie für sich und sprachen: Sagen wir „vom Himmel", so wird er erwiedern „warum habt ihr denn nicht daran geglaubt"? 32. Sollen wir aber sagen „von Menschen"? Sie fürchteten *nämlich* das Volk, denn alle waren wirklich überzeugt, dass Johannes ein Prophet gewesen. 33. Da antworteten sie Jesu: Wir wissen es nicht, Jesus aber sprach zu ihnen: So sage ich euch auch nicht, kraft welcher Vollmacht ich solches thue[a]).**

Mt. 21, 28–32. **28. Was aber haltet ihr davon? Ein Mann hatte zwei Kinder. Und er trat zu dem ersten und sprach: Kind, gehe und arbeite heute im Weinberge! 29. Er aber erwiederte: Ich will nicht! Nachher aber reute es ihn und er ging hin. 30. Darauf trat er zu dem andern und sprach ebenso. Er aber erwiederte: Ich, Herr, *thue es*, und ging nicht hin. 31. Wer von beiden nun that den Willen des Vaters? Sie sprachen: der erste. Da erwiederte Jesus ihnen: Wahrlich, ich sage euch, die Zöllner und Dirnen gehen vor euch in**

das Reich Gottes ein. 32. Denn Johannes kam zu euch auf dem Wege der Gerechtigkeit, doch ihr glaubtet ihm nicht, die Zöllner und die Dirnen aber glaubten ihm; ihr saht es und besannet euch nicht hinterher darauf, ihm *nun auch* zu glauben![b])

Da aber Jesus merkte, wie sie sich, aufgebracht über seine Rede, unter einander beriethen, wie sie seiner habhaft werden könnten, sprach er zu ihnen: Höret ein Gleichniss!
1[t]. Ein Mann pflanzte einen Weinberg an, umgab ihn mit Mc. 12, 1–12.
einem Zaun, grub darin einen Keltertrog ein und baute einen Thurm, verpachtete ihn darauf an die Winzer und verreiste. 2. Er sandte aber zur Erntezeit den Winzern einen Sclaven zu, um von denselben einen Theil der Früchte des Weinbergs zu empfangen. 3. Da ergriffen sie denselben, prügelten ihn durch und schickten ihn ohne Früchte weg. 4. Und wiederum sandte er einen andern Sclaven zu ihnen: den schlugen sie an den Kopf und beschimpften ihn. 5. Wieder einen andern sandte er: den töteten sie, und so misshandelten sie noch viele andere, indem sie die einen durchprügelten, die andern töteten. 6. Noch Einen geliebten Sohn besass er: ihn sandte er als letzten *Boten* zu ihnen, indem er sagte: Scheuen werden sie sich vor meinem Sohne! 7. Jene Winzer aber sprachen zu einander: Das ist der Erbe, auf, lasst uns ihn töten, und unser wird das Erbgut! 8. Da griffen sie ihn, töteten ihn und warfen *den Leichnam* aus dem Weinberge hinaus. 9. Was wird nun der Herr des Weinbergs thun? Er wird kommen, die Winzer töten und den Weinberg Andern übergeben! 10. Habt ihr auch nicht das Schriftwort gelesen: „Ein Stein, den die Bauleute verwarfen, ist zum Eckenkopf geworden. 11. Der Herr hat ihn dazu gemacht und wunderbar erscheint er in unsern Augen“? 12. Da suchten sie ihn zu fassen und scheuten doch das Volk; sie erkannten nämlich, dass das Gleichniss gegen sie gerichtet war. So liessen sie von ihm ab und gingen hinweg[c]).

Kritische Bem. Bezüglich der kritischen Behandlung der vorstehenden Pericope ist Folgendes zu bemerken: 1) *Die Parallelen zu Mc.* 11, 27—33, *nämlich Mt.* 21, 23—27; *Lc.* 20, 1—8 *zeigen nur unbedeutende Abweichungen. I Mt. und, ihm folgend, II Lc. lassen*

Jesus im Tempel lehren, als die Hierarchen zu ihm treten, und beziehen hierauf das ταῦτα am Anfang, wogegen Mc. nur von einem Umherwandeln im Tempel weiss und ταῦτα auf die Tempelreinigung bezieht, beides offenbar eine Abwandlung von A, hervorgerufen dadurch, dass I Mt. die Rückbeziehung von ταῦτα nicht klar wurde, daher er ein Object fingirte; sodann lässt Mt. die Schriftgelehrten aus (V. 23; gegen Mc. 9, 27 und Lc. 20, 1), verwandelt ἤ (vgl. Lc. 2) in das leichtere καὶ (Mt. 23) und glättet in Mc. 32 gleich Lc. die originelle Redeweise von A, wobei die Bemerkung des Evangelisten über die Furcht der Hierarchen wenig wahrscheinlich diesen in den Mund gelegt wird (Mt. 26; Lc. 6); ausserdem übertreibt Lc. offenbar die Anhänglichkeit des Volkes an Jesus, indem er die Hierarchen Steinigung von Seiten desselben fürchten lässt (ebd.). Der von uns gemachte Zusatz am Anfang ergibt sich aus Mc. 11, 20. 2) Die Parabel Mt. 21, 28—32, welche, wie wir oben sahen (Nr. 37 krit. Bem.), keineswegs nur eine kürzere Form derjenigen vom verlorenen Sohne ist, stammt aus B, woher sie I Mt. entlehnte und richtig hier einfügte. Dass dieselbe kein Product von I Mt. ist, geht schon aus der βασιλεία τ. θεοῦ statt τ. οὐρανῶν in V. 31 hervor. 3) Das Gleichniss Mc. 12, 1—12 ist von Mt. wie von Lc. (Mt. 21, 33—46; Lc. 20, 9—19) überarbeitet worden. Mt. hat die concrete Schilderung der Sendung der Sclaven in A (Mc. 2—5) generalisirt (V. 35 f.), das Hinauswerfen des Leichnams aus dem Weinberge nach der Tötung (Mc. 8) in ein Hinausstossen aus jenem mit nachfolgender Tötung, der Geschichte entsprechend (Auslieferung Jesu an die Heiden und Kreuzigung), verwandelt (V. 39), worin ihm II Lc. gefolgt ist (V. 15), die Hierarchen unwahrscheinlicher Weise (vgl. V. 45) sich selbst das Urtheil sprechen lassen (V. 41) und eine Deutung des Schlusses der Parabel eingefügt (V. 43), welche nach V. 42 die Rede matt abschliesst (V. 44 ist unecht) und von II Mt. herrührt, da Lc. sie nicht vorfand. Lc. lässt das Gleichniss unpassender Weise an das Volk gerichtet sein (V. 9), verwandelt die Tötung des dritten Sclaven in eine Verwundung, um die Tötung des Sohnes stärker hervorzuheben, lässt das Volk die Consequenz des Gleichnisses ablehnen (V. 16) und erweitert das Bild vom Steine aus Ps. 118, 22 f. durch Anlehnung an Jes. 8, 14 f. und Dan. 2, 34 f.; 44 f., an und für sich zwar ein treffender Zusatz (vgl. meine Beiträge III S. 181), aber durch keine alte Quelle bezeugt, sondern wahrscheinlich von II Lc. herrührend. An die Stelle der vom Evangelisten dem Gleichnisse vorgesetzten ein-

leitenden Formel Mc. 1 (*vgl.* 3, 23; 4, 2 *u.* 11), *welche ohne historischen Werth ist, haben wir eine pragmatische Notiz gesetzt, die eine nothwendige Voraussetzung des Gleichnisses enthält* (*vgl.* 11, 18).

Erläuterungen. a) Und Aelteste: Gemeint sind jedenfalls die Aeltesten des Synedriums d. h. die nicht juristischen Beisitzer desselben, welche, wahrscheinlich durch Cooptation, aus Priestern, Leviten und Laien von legitim-israelitischer Herkunft erwählt wurden und neben den Hohenpriestern und Schriftgelehrten (vgl. Nr. 48 Erl.) fungirten (vgl. 14, 53; 15, 1 und dazu Schürer S. 409 f.). Das Synedrium (hebraisirt Sanhedrin, sonst auch γερουσία: 1 Macc. 12, 6 und βουλή: Jos. jüd. Kr. 2, 15, 6; 16, 2 genannt) aber war die wahrscheinlich erst gegen das zweite Jahrhundert (vgl. Jos. Alt. 12, 3, 3) entstandene einheimische oberste Landesbehörde der Israeliten, deren politische Competenz seit der römischen Herrschaft sich, wie es scheint, nur auf Judäa erstreckte (vgl. Jos. jüd. Kr. 3, 3, 5), während sie in religiösen Angelegenheiten die oberste Instanz für alle Israeliten bildete (vgl. Apg. 9, 2; tr. Taanith 3, 6), und deren Todesurtheile ausserdem der Bestätigung des Procurators bedurften (Mc. 15, 1 ff. vgl. Joh. 18, 31; Jos. Alt. 20, 9, 1). Dass diese Behörde auch zur Zeit Jesu bestand, lässt sich nicht bezweifeln, da sie vorher (Ps. Salomos 4, 1; Jos. Alt. 14, 9, 3 ff.: nach 48 v. Chr.) und nachher (Alt. 20, 1, 2; Apg. 4, 15; 5, 21 u. s. w.: seit 38 n. Chr.) genannt wird, die Erzählung Mc. 14, 53; 15, 1 ff.; 43 (vgl. Mt. 5, 22) aber den Bestand einer wirklichen Behörde und nicht ein Complott der Hierarchen voraussetzt. An die Gegenwart des ganzen Synedriums, welches nach dem Muster des Num. 11, 16 erwählten Aeltestenrathes aus 71 Personen bestand (vgl. tr. Sanhedrin 1, 6), ist in unserer Erzählung natürlich nicht zu denken, vielmehr haben wir uns die Sache so vorzustellen, dass die in Nr. 48 erwähnten Hohenpriester und Schriftgelehrten sich noch durch Aelteste ergänzten, um vorläufige Massregeln gegen den Ruhestörer zu treffen. Die nächste Massregel aber bestand darin, ihn zur Rede zu stellen. Die Frage der Hierarchen ist eine doppelte, nämlich erstlich, welcher Art die Vollmacht sei, die er habe, den Tempel zu säubern, ob schriftlich oder mündlich u. s. w. und sodann, wer ihm dieselbe ertheilt habe, ob etwa der Hohenpriester oder das Synedrium, wobei sie natürlich voraussetzen und wissen, dass er keine solche Vollmacht besitze. Eine Frage: Gegensatz zu der complicirten Frage der Synedristen. Vom Himmel: d. h. von Gott: vgl. Lc. 15, 18;

Joh. 3, 27. Jesus beabsichtigt, die Frage von dem juridischen Gebiete auf das religiöse überzuleiten d. h. daraus die Frage zu machen, ob er kraft göttlichen Rechtes gehandelt habe oder nicht. Diese Frage aber liess sich zur Entscheidung bringen an der andern, ob Johannes die Taufe der Sinnesänderung zur Vergebung der Sünden aus göttlichem Antriebe verkündigt und vollzogen, oder ob sie eine willkürliche menschliche Erfindung gewesen. Wurde ersteres zugestanden, so mussten die Hierarchen auch zugestehen, dass ein Gleiches nicht minder bei der Tempelreinigung der Fall sein könne, ja mit Rücksicht darauf, dass er das Werk des Täufers fortsetzte, wirklich der Fall sei; wurde letzteres behauptet, so konnte Jesus ihnen gegenüber an die Ueberzeugung des umstehenden Volkes appelliren. Die Synedristen merken, dass sie schon durch die blosse Beantwortung der Frage, noch abgesehen von der von Jesu zu ziehenden Consequenz, wegen ihrer ablehnenden Haltung gegenüber dem Täufer und wegen der Sympathie des Volkes (vgl. S. 4) für ihn in Verlegenheit gerathen würden und lehnen daher durch das, allerdings auch beschämende, Zugeständniss, es nicht zu wissen, die Beantwortung der Frage ab. Sollen wir aber sagen „von Menschen“?: Frage der Verlegenheit unter einander. — b) Jesus, der nunmehr der Beantwortung der ihm vorgelegten Frage überhoben ist, durchschaut die Ursache ihres Schweigens, nimmt die ihm gegebene Handhabe, sie dem Volke in ihrer Blösse zu zeigen, wahr und lässt sie noch dazu sich selber das Urtheil sprechen. In dem Gleichnisse ist das erstere Kind Repräsentant der Zöllner und liederlichen Dirnen, welche, sich heidnischer Sitte hingebend (der heidnische Cultus beförderte, ja legalisirte theilweise die Ausschweifung der Mädchen), dem göttlichen Sittengesetz den Gehorsam kündigten, dann aber, von Johannes angeregt, reuig zum Gehorsam zurückkehrten, das zweite Repräsentant der Hierarchen, welche sich im Gegensatze zu jenen als gehorsam geberdeten, aber den Gehorsam gegen Gott thatsächlich nicht leisteten, indem sie Johannes, welcher ihnen den Weg der sittlichen Gerechtigkeit wies, die doch der Ausdruck des göttlichen Willens ist, die Anerkennung (den Glauben) versagten und hierbei trotz des Beispiels der Zöllner und Dirnen, deren Glauben an die von Johannes verkündete Wahrheit doch ein Zeugniss für deren Kraft war, verharrten. Gehen vor euch in das Reich Gottes ein: d. h. haben den Vorzug vor euch bezüglich dieses Eintrittes. Auf

dem Wege der Gerechtigkeit: d. h. ihnen den Weg, welcher zur Gerechtigkeit führt, zeigend, indem er ihn selbst verfolgte. — c) In dem Gleichnisse von dem Weinberge, welches in grossen Zügen das Treiben der jüdischen Hierarchie und dessen letzte Consequenz, die geplante Hinwegräumung seiner Person schildert, ist der Weinberg das Volk Israel (vgl. Nr. 32 Erl. c), der Anpflanzer und Besitzer des Weinberges Gott, der Israel als Nation durch die Befreiung aus Aegypten und die Ansiedlung in Palästina geschaffen und durch die Bundschliessung zu seinem Volke gemacht hat, der Zaun dessen Sonderung gegen die Heiden, der Wachtthurm (für die Hüter des Weinbergs: vgl. Nr. 28 Erl. b) Jerusalem oder der Tempel (vgl. Henoch 89, 50 ff.), wogegen der Keltertrog (zum Austreten der Trauben, deren Saft durch ein vergittertes Loch in eine Kufe floss, woraus er in Schläuche gefüllt wurde, vgl. Bibell. III S. 513) und das Verreisen des Besitzers lediglich zur Form der Parabel gehören. Die Verpachtung an die Winzer sodann symbolisirt die Uebertragung der Leitung und Erziehung des Volkes an die Priester, Schriftgelehrten und Aeltesten behufs Erzielung von Früchten d. h. von sittlichen Wirkungen, deren der Besitzer nach dem Pachtvertrage ein Theil, nämlich die auf Erfüllung des Bundesgesetzes bezüglichen, für sich in Anspruch nimmt, während die übrigen den Hierarchen zu Gute kommen sollen, wobei wir an die nach dem Gesetze denselben zu Theil werdenden Ehren und Einkünfte zu denken haben. Die Sclaven, welche der Besitzer zum Empfang der Früchte sendet, aber sind die Propheten (vgl. Jes. 20, 3; Am. 3, 7), sofern sie als Gesandte Gottes über die Erfüllung des Bundesgesestzes wachen sollen. Da die Hierarchen jedoch das Volk in selbstsüchtiger Weise bloss für ihre Zwecke auszubeuten Willens sind, so misshandeln, beschimpfen und töten sie jene (bestimmte Propheten hat Jesus schwerlich vorführen wollen, vielmehr gehört die Individualisirung zur Form der Parabel; über Prophetenverfolgungen im Allgemeinen vgl. Bibell. IV S. 621; ausser von den Königen und dem Volke gingen dieselben nicht selten auch von Priestern, Richtern und Vorstehern, den Vorgängern der späteren Synedristen, aus oder geschahen wenigstens im Einverständniss mit ihnen: vgl. Jer. 26, 8; 29, 26; 37, 15; 38, 4; Am. 7, 10; Sach. 12, 10; Mt. 23, 30 ff.). Noch Einen geliebten Sohn: nämlich zum Senden an die Winzer. Im Gegensatz zu den Propheten, den Sclaven, ist Jesus der Sohn und zwar der Eine geliebte Sohn, womit sein

neues (nur in ihm primitiv vorhandenes) eigenthümliches religiöses Bewusstsein (vgl. Nr. 11 Erl. a und Nr. 19 Erl. b) characterisirt werden soll; den Erben d. h. den zukünftigen Besitzer aber nennt sich Jesus insofern, als er zum Oberhaupte der, zunächst in Israel auf dem Boden der alten Gottesherrschaft zu gründenden, neuen Theokratie bestimmt ist. Durch das Herauswerfen des Leichnams wollen sie diesen noch beschimpfen, sofern er nicht begraben, sondern den Thieren zum Frasse liegen bleiben soll (vgl. 1 Kön. 21, 24; Jer. 7, 33). Die Tötung der Winzer ist Bild des göttlichen Gerichts, möglicher Weise mit verhüllter Anspielung auf die Zerstörung Jerusalems (vgl. Nr. 32); die Andern aber, denen der Weinberg übertragen werden soll, d. h. welche Leiter und Erzieher des Volkes werden sollen, sind die Anhänger Jesu. Die citirte Stelle in V. 10 f. ist aus Ps. 118, 22 f. In ihrem ursprünglichen Sinne den Gedanken ausdrückend, dass durch das wunderbare Walten Gottes das von den heidnischen Herrschern verachtete Israel zur Grundlage für das kommende neue Weltreich geworden sei, soll sie hier die Wahrheit aussprechen, dass er, der von den Hierarchen Verworfene, zum Staunen der Einsichtigen von Gott zum Fundamente der neuen, von Israel erwarteten Theokratie auserkoren worden sei. Eckenkopf: der erste Stein im Fundamente eines Gebäudes, der die andern trägt oder hält (vgl. Hi. 38, 6; Jes. 28, 6; 1 Petri 2, 7).

50. Jesus antwortet auf eine Frage über die römische Kopfsteuer.

Mc. 12, 13–17. **13. Darauf sandten sie einige Pharisäer und Herodianer zu ihm, damit sie ihn mit einer Frage fingen. 14. Und sie kommen und sprechen zu ihm: Lehrer, wir wissen, dass du wahrhaft bist und nach niemanden fragst, denn du achtest nicht auf das äussere Ansehen der Menschen, sondern lehrst über den Weg Gottes der Wahrheit gemäss: Ist es erlaubt, an den Kaiser Kopfsteuer zu zahlen oder nicht, sollen wir zahlen oder nicht? 15. Er aber erkannte ihre Verstellung und sprach zu ihnen: Warum horcht ihr mich aus? Bringt mir einen Denar zum Ansehen! 16. Und sie brachten einen. Da sprach er zu ihnen: Wessen Bild und Aufschrift ist dies? Sie aber erwiederten: Des Kaisers. 17. Da sprach Jesus zu ihnen: Was dem Kaiser gebührt, entrichtet dem Kaiser, und was Gotte gebührt, Gotte! Und sie staunten sehr über**

ihn. 53. Darauf ging jeder nach Hause, 1. Jesus aber ging auf den Oelberg. Joh. 7, 53; 8, 1.

Kritische Bem. Mt. hat an dieser Stelle das Gleichniss Lc. 14, 16 *ff. in veränderter Gestalt eingeschoben, worüber Nr.* 36 *kr. Bem. zu vergleichen ist. Der Text der gegenwärtigen Erzählung aus A ist von Mt. und Lc.* (*Mt.* 22, 15 — 22; *Lc.* 20, 20 — 26) *überarbeitet worden. Mt. hat aus Mc.* 14 *gleich Lc. das ganz aus dem Leben genommene „sollen wir zahlen oder nicht?“ ausgelassen* (*Mt.* 17; *Lc.* 22), *aus Mc.* 12, 15 *in V.* 18 *die Anrede* ὑποκριταὶ *hinzugefügt, aus dem Denar* (*Mc.* 15 = *Lc.* 24) *im Streben nach Genauigkeit die Steuermünze gemacht* (*V.* 19) *und am Schlusse Mc.* 12, 12 *b angefügt; Lc. hat zu Anfang die Intention der Fragenden speciell, doch schwerlich richtig* (*vgl. Erl.*), *beschrieben* (*V.* 20), *ihre Anrede am Anfang wenig characteristisch modificirt* (*V.* 21), *das „warum horcht ihr mich aus?“ ausgelassen und den Schluss erweitert. Ueber Joh.* 7, 53 *u.* 8, 1 *vgl. Nr.* 51 *krit. Bem.*

Erläuterungen. Die Gesandtschaft haben wir uns so zu denken, dass die gegen Jesus agirenden Synedristen einige aus ihrer Mitte deputirten. Unter den Herodianern sind die Anhänger der Herodäischen Fürstenfamilie zu verstehen, welche nach Absetzung des Archelaus (7 n. Chr.) und Verwandlung Judäas in eine römische Procuratur die Wiedereinsetzung eines Herodäers in die Herrschaft über dieses und wohl über ganz Palästina erstrebten; den Römern geneigt, so lange die Herodäer regierten, die dem jüdischen Nationalgefühl immerhin mehr convenirten als die römischen Procuratoren, mussten sie seit der Einsetzung dieser ihre Feinde werden (vgl. Jos. Alt. 14, 15, 10 und Bibell. III S. 64 ff.). Diese Feindschaft konnte die Pharisäer, die sonst Gegner der Herodäer gewesen waren, sehr wohl veranlassen, mit ihnen gemeinsame Sache zu machen, um Jesus, ihren wie der unsittlichen Herodäer gefährlichen Gegner (vgl. Nr. 35), zu vernichten. Darnach ist aber die Intention der Fragesteller schwerlich die gewesen, ihn bei dem Procurator zu denunciren, falls er die Rechtmässigkeit der römischen Kopfsteuer verneinte, sondern sie haben eher erwartet, Jesus werde diese ohne jeden Vorbehalt bezüglich der Tempelsteuer anerkennen, weil er dem Tempeldienst wie der Priesterschaft nicht geneigt schien, um ihn dann als Abtrünnigen bei dem Volke zu brandmarken. Ihre Frage verlangt nämlich nach dem Sinne der Fragenden die Erwägung, ob nicht die Zahlung des gewaltsam auferlegten römischen Census nach

theokratischem Gesetze verweigert werden müsse, wie es Judas der Galiläer und der Pharisäer Sadduk im Jahre 7 n. Chr. gethan und wie es auch die Meinung der zelotischen Faction unter den Pharisäern war (vgl. Jos. Alt. 18, 1, 1 u. 6; Bibell. III S. 432), wenn sie hierin auch vorläufig der Gewalt nachgeben musste, und ob nicht statt seiner bloss die Tempelabgabe (vgl. Nr. 25 Erl.) als einzige rechtmässige Landessteuer zu betrachten und zu zahlen sei. So allein erklärt sich ungezwungen die Antwort Jesu in V. 17; denn dass die Tempelsteuer als ein göttliches Recht angesehen wurde, ergibt sich aus Ex. 30, 11 ff. Jesus lässt sich einen Denar reichen (so viel nämlich betrug die Kopfsteuer: vgl. Jos. jüd. Kr. 2, 16, 4), recurrirt von dem Münzrecht des Kaisers im Lande auf seine thatsächliche Landeshoheit (vgl. 1 Mcc. 15, 6) und spricht dann zum Erstaunen der Gegner, welche nur an ein Entweder — oder, nicht aber an die Möglichkeit, dass das Recht beider Steuern bejaht werde, gedacht hatten, den Grundsatz aus, dass man dem Kaiser wie Gotte (dem Tempel) das Schuldige entrichten solle. So wird ihre Intention vernichtet. Die Antwort Jesu ist zwar nicht bloss darauf berechnet, der gelegten Schlinge zu entgehen, vertritt aber auch nicht seine ideale Anschauung, welche ja das heidnische Regiment wie den Tempeldienst von der neuen Theokratie ausschloss (vgl. Nr. 25 Erl. und Nr. 45 Erl. c), sondern accommodirt sich der Anschauungsweise seiner Gegner, um ihnen gegenüber den Gedanken auszusprechen, dass das Bestehende vorläufig sein Recht behalte (vgl. auch Nr. 48 Erl.). Kopfsteuer: Die von den Römern von jedem Kopf der Bevölkerung, nur mit Ausschluss der Kinder und Greise, erhobene Steuer von einem Denar (nach dem lat. census, welches ursprünglich die Einschätzung zu den directen Steuern überhaupt bezeichnet, griechisch κῆνσος, sonst auch tributum capitis, griech. ἐπικεφάλαιον genannt), seit Einrichtung der römischen Procuratur in Judäa nach Verbannung des Archelaus (7 n. Chr.) hier eingeführt und den jüdischen Patrioten besonders verhasst (vgl. Schürer S. 263 ff.).

51. Jesus antwortet den Schriftgelehrten auf eine Frage wegen Steinigung einer Ehebrecherin.

Joh. 8, 2—11. **2. Des andern Morgens aber fand Jesus sich wieder im Tempel ein, und alles Volk kam zu ihm, und er setzte sich und unterrichtete sie. 3. Da bringen Schriftgelehrte *aus**

der Partei der* Pharisäer eine Frau zu ihm, welche beim Ehebruche ertappt worden war, stellen sie in ihre Mitte 4. und sprechen zu ihm: Diese Frau ist auf frischer That des Ehebruchs ertappt worden. 5. Im Gesetze aber hat Moses uns geboten, solche Frauen zu steinigen. Wie nun urtheilst du darüber? 6. So redeten sie, um ihn auf die Probe zu stellen und ihn beschuldigen zu können. Jesus aber bückte sich nieder und schrieb mit dem Finger auf die Erde. 7. Als sie aber zu fragen fortfuhren, richtete er sich auf und sprach zu ihnen: Wer unter euch fehllos ist, werfe zuerst den Stein auf sie! 8. Und wiederum bückte er sich nieder und schrieb auf die Erde. 9. Als sie das hörten und von ihrem Gewissen überführt wurden, gingen sie, die Aelteren voran, einer nach dem andern, bis zum letzten, hinaus, und Jesus blieb mit der in der Mitte stehenden Frau allein zurück. 10. Da richtete sich Jesus auf und als er, die Frau ausgenommen, niemanden erblickte, sprach er zu ihr: Frau, wo sind die, die dich verklagten; hat niemand dich verdammt? 11. Sie erwiederte: Niemand, Herr! Da sprach Jesus zu ihr: Auch ich verdamme dich nicht; gehe hin und sündige nicht mehr!

Kritische Bem. Dass diese Pericope sammt ihrem an Nr. 50 *angeschlossenen Anfange nicht in das Evangelium Johannis gehört, sondern ursprünglich in A nach Mc.* 12, 17 *stand und dort von I Lc., nach* 21, 37 *f. (wo sie einige jüngere Handschriften auch unterbringen) vgl. mit Joh.* 8, 1 *f. zu urtheilen, noch gelesen wurde, ist schon früher (S.* 44—46) *erwähnt worden. Es sprechen dafür auch ausser der Ueberlieferung der besten Handschriften, wo sie im Johannistexte fehlt, der Sprachcharacter (vgl. zu κύψας Mc.* 1, 7, *zu εἷς καθ' εἷς* 14, 19, *zu dem Nomin. mit Artikel in der Anrede Mc.* 5, 8; 9, 25; 10, 47 *u. s. w., zu V.* 2 *Mc.* 2, 13; 9, 35; *ebenso ist δὲ statt οὖν, γραμματεῖς und κατακρίνειν den Synoptikern eigenthümlich; dagegen findet sich eigenthümlich Johanneisches nicht; singuläre Ausdrücke, wie ὄρθρος, ἐπιμένειν, ἀναμάρτητος, aber kommen auch sonst bei Mc. vor), das Anklingen von V.* 6 *a an Mc.* 12, 13 *u.* 15 *(Nr.* 50*) und der Umstand, dass Joh.* 7, 53 *sich ungezwungen an Mc.* 12, 17 *(vgl.* 11, 11; 15; 19; 27) *anreiht, während der Zusammenhang von Joh.* 7 *und* 8 *durch die Pericope zerrissen wird (vgl. besonders* 7, 30 *mit* 8, 20; 7, 33 *mit* 8, 21). *Da nun auch Mt.* 22, 23 *das*

ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ (καιρῷ, ὥρᾳ) eine Uebergangsformel des Bearbeiters ist, um nach Einschaltungen oder Auslassungen die Erzählung von A wieder aufzunehmen (vgl. 11, 25; 12, 1; 18, 1; 22, 23; 26, 55), *so ist anzunehmen, dass es zuerst I Mt. war, der an dem Abschnitte Anstoss nahm, weil er den Ehebruch allzu milde zu behandeln schien, und ihn daher vor jener Stelle ausliess; ihm folgten dann seine Benutzer, II Lc. und der Redactor von A; doch erhielt sich das Stück separat und wurde dann von den Abschreibern verschiedentlich, zumeist im vierten Evangelium, untergebracht. Die Geschichtlichkeit der Erzählung wird gestützt durch ihren Ursprung wie durch ihren Inhalt, welcher Anschaulichkeit mit feiner Characteristik verbindet, in die Streitigkeiten Jesu mit der Jerusalemitischen Hierarchie vortrefflich hineinpasst und seiner Denk- und Kampfweise, wie sie in früheren Stücken historisch vorliegt, durchaus und doch in origineller und kaum erfindbarer Weise entspricht. Zu dem kleinen Einschiebsel am Anfange vgl. Nr.* 6 *Erl. c.*

Erläuterungen. In welchem Theile des Tempels Jesus diese populären Vorträge hielt, wird nicht angegeben; da ihm die Schriftgelehrten aber wohl schwerlich die von ihnen benutzte Quaderhalle oder ein sonstiges in den Nebengebäuden des Tempels befindliches Lehrzimmer (vgl. tr. Sanhedrin 2, 2) eingeräumt haben werden, so ist anzunehmen, dass er seine Vorträge in einer der Säulenhallen (vgl. Nr. 48 Erl.), etwa in der Halle Salomons (vgl. Jos. Alt. 20, 9, 7; Joh. 10, 23; Apg. 3, 11; 5, 12), hielt. Die Gesetzesstellen, wo Steinigung der Ehebrecherinnen angeordnet wird, befinden sich Lev. 20, 10; Deut. 22, 22 (statt dessen den Deut. 22, 23 f. vorgesehenen Fall hier vorauszusetzen, ist unnöthig, da auch in jenen Stellen an Steinigung, die gewöhnliche Todesstrafe bei den Israeliten, zu denken ist). Ueber die Todesstrafe der Steinigung d. h. der Tötung durch Steinwürfe vgl. Bibell. V S. 420 f. Die Frage der Schriftgelehrten, welche wohl eben im Begriffe waren, den Prozess gegen die Frau zu beginnen (nach tr. Sota 1, 5 fand der Prozess gegen Ehebrecherinnen am Nikanorthore, welches aus dem Vorhofe der Heiden in den der Weiber führte, statt) und von der Anwesenheit Jesu im Tempel gehört hatten, beruht auf der Voraussetzung, dass wie Jesus gegen Zöllner und Sünder milde gesinnt war, er auch wohl bezüglich der Ehebrecherinnen nicht gemäss der Strenge des Gesetzes dächte, und bezweckt, ihn, wenn er sich demgemäss ausspräche, als Gesetzesverächter vor das Synedrium zu stellen. Das

Schreiben auf die Erde mit zu Boden gewendetem Blick ist eine Geberde des Abgezogenseins von der Aussenwelt und des tiefen Nachdenkens (vgl. Aristoph. Ach. 31; Diog. Laert. 2, 127; Schöttgen 366), daher auch nicht anzunehmen ist, dass er zuerst gar keine Antwort zu geben gedachte, sondern dass er die Antwort bis dahin verzögerte, wo er dieselbe reiflich überlegt hatte. Diese Antwort nun will offenbar sagen: Nur derjenige unter ihnen, welcher überhaupt fehllos d. h. ohne Sünde sei (speciell hierbei an die Sünde des Ehebruchs zu denken, ist unstatthaft, da Jesus ja nicht wissen konnte, ob die Schriftgelehrten nicht hiervon frei seien), sei berechtigt, die Angeklagte zur Steinigung zu verurtheilen (statt der Verurtheilung ist der Vollzug derselben, der mit dem ersten Steinwurf eingetreten ist, genannt, weil nach jüdischer Sitte die Richter sich an der Execution betheiligten: Deut. 22, 18 vgl. 21; Apg. 7, 57 f.). Der zu Grunde liegende Gedanke ist aber wesentlich der Mt. 7, 1 ff. (Nr. 37) ausgesprochene, dass man Andere nicht verurtheilen solle mit eigenem Schuldbewusstsein, doch mit dem Unterschiede, dass dort von moralischer, hier von juridischer Verurtheilung die Rede ist und dass es sich hier um die Verurtheilung im absoluten Sinne handelt, sofern die Todesstrafe die Ausrottung aus der Volksgemeinde bedeutete (vgl. Deut. 13, 6; 17, 7; 19, 20 u. s. w.). Wenn dann Jesus, nachdem die Schriftgelehrten, getroffen von diesem Einwurf, von der Verurtheilung abstehen, seinerseits erklärt: Auch ich verdamme dich nicht (zum Tode), so beruht dies, der Ermahnung: Sündige nicht mehr d. h. begehe keinen Ehebruch mehr, nach zu urtheilen, auf der Tendenz, den Sünder durch sittliche Einwirkung zu retten, statt ihn auszurotten (vgl. Lc. 9, 54 f.; 15, 7 u. 10; 19, 10), eine Tendenz, wozu sich bereits im alten Test. Ansätze finden (vgl. besonders Ez. 33, 11 ff.). Dass Jesus damit die Todesstrafe überhaupt verwirft, sofern dieselbe sowohl der den Schriftgelehrten gestellten Bedingung als dieser Tendenz widerspricht, leidet keinen Zweifel. Vom Standpunkte der Ethik Jesu aus betrachtet, welche auf sittliche Ueberwindung der Sünde geht, ist dieselbe ein Rest des vorchristlichen, auf einem physischen statt ethischen Begriffe von der Tilgung der Schuld beruhenden, Rechtsbewusstseins. Das zweite sich Bücken und Schreiben auf die Erde soll die Discussion zunächst abbrechen, um die Wirkung des Ausspruches abzuwarten und für den Fall ihrer Fortsetzung von Seiten der Schriftgelehrten weiter zu überlegen. Von ihrem Gewissen

überführt: nämlich davon, dass sie nicht fehllos seien. Das Wort Jesu hat sie dermassen berührt und stutzig gemacht, dass sie sich durch eine weitere Discussion zu compromittiren fürchten; war doch auch nicht einmal ein Grund zur Anklage aus der Antwort Jesu zu entnehmen, da er ja formell das Gesetz über Steinigung der Ehebrecherinnen bestehen liess, seine Anwendung nur an eine Bedingung knüpfend, die es allerdings im Grunde umstiess, aber zu einer Anklage nicht brauchbar war. Die Aelteren unter ihnen erkennen das Missliche der Situation zuerst und geben daher das Zeichen zum Aufbruch. Die Frau ist stehen geblieben, weil sie, nachdem die Andern das Feld geräumt, nunmehr eine Entscheidung Jesu erwartet. Die Schlussworte, die ihr ihre Rettung verkündigen und sie zur Umkehr von dem Wege des Lasters auffordern, sollen ihr als Antrieb zu einem neuen Leben dienen.

52. Jesus antwortet auf eine Frage der Sadducäer.

Mc. 12, 18–27. **18. Darauf erschienen Sadducäer bei Jesu — sie die behaupten, es gebe keine Auferstehung — und richteten die Frage an ihn: 19. Lehrer, Moses hat uns Folgendes vorgeschrieben: Wenn jemandes Bruder stirbt und eine Frau, aber kein Kind hinterlässt, so soll er die Frau heirathen und seinem Bruder Nachkommen erzeugen. 20. Nun waren sieben Brüder: Der erste nahm eine Frau und hinterliess bei seinem Tode keine Nachkommen; 21. darauf heirathete der zweite sie und starb, ohne Nachkommen zu hinterlassen, der dritte ebenso, 22. und so hinterliessen alle sieben keine Nachkommen. Zuletzt von allen starb auch die Frau. 23. Wenn sie nun bei der Auferstehung auferstehen, wem von ihnen wird dann die Frau gehören? Denn alle sieben hatten sie zur Frau[a]). 24. Jesus sprach zu ihnen: Seid ihr nicht deswegen im Irrthum, weil ihr weder die Schrift noch die Kraft Gottes erkennt? 25. Wenn nämlich die Menschen von den Todten auferstehen, so heirathen sie weder noch lassen sie sich heirathen, sondern sind wie die Engel des Himmels. 26. Was aber die Auferweckung der Toten anlangt: habt ihr nicht in dem Buche Mosis, da wo vom Dornstrauch die Rede ist, gelesen, wie Gott zu ihm sprach: „Ich bin der Gott Abrahams und der Gott Isaaks und der Gott Jacobs“? 27. Er**

ist nicht der Gott Toter, sondern Lebendiger. Ihr seid sehr in der Irre![b])

Kritische Bem. Die ursprüngliche Gestalt des Textes von A befindet sich bei Mc. Mt. (22, 23—33) *hat gleich Lc.* (20, 27—40) *die Diction von A geglättet, am Anfange das gewöhnliche „καὶ ἐν ἐκ. τῇ ἡμέρᾳ", am Schlusse aber eine Bemerkung über das Erstaunen des Volkes hinzugefügt, die ganz den Character des Ueberarbeiters trägt* (*vgl.* 7, 28), *und die ganz der Sprache des Lebens entnommene Einführung des Citats in V.* 26 (*vgl. Lc.* 37) *entfernt* (*V.* 31); *Lc. aber hat, wenn auch ganz sachgemäss, erweitert* (*in V.* 34—38) *und Mc.* 12, 32*a*, *mit Beziehung auf die Schriftgelehrten in der Mehrzahl, so wie* 34*b*, *nach Uebergehung der Frage nach dem grössten Gebot, angefügt* (*V.* 39 *f.*), *wobei er die inneren Widersprüche dieser Verbindung übersah. Die Geschichtlichkeit der Unterredung unterliegt keinem begründeten Zweifel.*

Erläuterungen. **a**) Die Sadducäer, seit der Mitte des zweiten Jahrhunderts, also nach der Maccabäererhebung, neben den Pharisäern genannt, welche ihren Namen wahrscheinlich von dem Hohenpriester Zadok (*Σάδδουκος:* Jos. Alt. 18, 1, 1) zur Zeit Davids haben, dessen Nachkommen die höchste priesterliche Aristokratie bildeten (vgl. Ez. 40, 46; 43, 19; 44, 15; 48, 11; 1 Chron. 12, 28; 2 Chron. 13, 16), und welche somit die Mitglieder und Anhänger dieser Familie bezeichnen, sind im Gegensatz zu den Pharisäern, als der Volkspartei (Jos. Alt. 13, 10, 6), die Aristokratie des reinen jüdischen Blutes, des priesterlichen Adels und des Besitzes (vgl. Jos. Alt. 18, 3, 4; Leben 1; Alt. 13, 10, 6), daher insbesondere die Hohenpriester und ihre Familien dazu gehörten (Alt. 20, 9, 1 vgl. Apg. 5, 17). Trotz der gemeinsamen Grundlage, der theokratischen Gesinnung, formalen Gesetzlichkeit und ganz auf den Cultus gerichteten Religiosität, sind sie doch in mehr als einer Hinsicht die Gegner der Pharisäer, denen sie sich gleichwohl fügen müssen, um nicht den Boden im Volke zu verlieren (Jos. Alt. 18, 1, 4). Bezüglich des Gesetzes halten sie sich lediglich an das geschriebene Gesetz und verwerfen daher, den Pharisäern entgegen, die mündliche Ueberlieferung (Jos. Alt. 13, 10, 6 vgl. 18, 1, 4), weshalb sie auch rigoristischer an dem Buchstaben des Pentateuchs halten und juridisch härter urtheilen als diese (Jos. Alt. 20, 9, 1 vgl. 13, 10, 6). Ist das Bestreben der Pharisäer hauptsächlich auf Herstellung eines ihrer theokratischen Idee entsprechenden Zustandes des Volkes und zumal

seiner cultischen Beziehungen gerichtet, so dagegen dasjenige der Sadducäer auf Erhaltung der Würde des Priesterthums und seiner Privilegien, daher sie um dieser willen zu politischen Verbindungen und Zugeständnissen geneigt sind, die ihrem eigenen Princip zuwiderlaufen (Aufnahme der Herodäischen Familie unter die priesterlichen Geschlechter: Jos. Alt. 15, 9, 3, Connivenz gegen die fremden Machthaber, insbesondere auch die Römer, behufs Aufrechthaltung ihres Einflusses: Schürer S. 432). In ihrer religiösen Anschauung stellen sie sich auf den Boden des von der Fortentwicklung der Religion durch die Propheten abstrahirenden Hebräismus, wie er in den statutarischen Bestandtheilen des Pentateuchs zum Ausdrucke kommt, leugnen daher die Fortdauer der Seele nach dem Tode, die zukünftigen Belohnungen und Strafen, wie die ganze transcendentale Eschatologie (Jos. Alt. 18, 1, 4; jüd. Kr. 2, 8, 14 vgl. Apg. 23, 8), und verwerfen die göttliche Prädestination der Menschen zum Guten und Bösen wie zum Uebel (vgl. Jos. jüd. Kr. 2, 8, 14; Alt. 13, 5, 9), alles dies ebenfalls im Gegensatze zu den Pharisäern, daher sie den übrigen Schriften des Kanons ein geringeres Ansehen zugeschrieben haben müssen als diese (gleiches Ansehen mit dem Gesetze als der unmittelbaren Uroffenbarung Gottes genossen zwar diese Schriften überhaupt nicht bei den Juden: tr. Megilla 3, 1). Durch diese negative Stellung zu dem entwickelten Hebräismus waren sie naturgemäss geneigter zur Anlehnung an die heidnische Denkweise. Wenn wir nun zwar auch kein Recht haben, die Schilderungen der Sünder (Abtrünnigen) in der späteren Literatur (vgl. besonders Henoch 5, 4; 45, 1 f.; 48, 10; 60, 6), als gegen sie gerichtet zu betrachten, so werden sie doch theilweise mit davon betroffen, und trotzdem sie nicht minder auf ihre Rechtgläubigkeit hielten als die Pharisäer (vgl. Jos. Alt. 17, 2, 4; 18, 1, 4), war doch der patriotische Theil des Volkes ihnen abgeneigt (ebd. 13, 10, 6; 18, 1, 4). Vgl. über die Sadducäer im Allgemeinen Schürer S. 423 ff.; Bibell. IV S. 518 ff. Die fragenden Sadducäer sind wohl jedenfalls Schriftgelehrte (vgl. Nr. 6 Erl. c), ihre Frage aber hat den Zweck, Jesus, von dem sie wussten, dass er an die Auferstehung der Toten glaube, lächerlich zu machen. Ueber das Gesetz der Levirats-(Schwager-)ehe vgl. Deut. 25, 5; Gen. 38, 8; Ruth 4, 1 ff. — **b**) Die gestellte Frage hat zwei Voraussetzungen, nämlich erstlich eine grob materielle Auffassung von dem Zustande der Auferstandenen und zweitens die Schrift-(Gesetz-)widrigkeit der Vorstellung von

der Totenauferstehung. Erstere verkennt die schöpferische Kraft Gottes, welche den Menschen bei der Auferstehung ein unvergängliches Leben (vgl. Mc. 10, 30) verleiht, wie es die Engel haben (vgl. Henoch 51, 4; 104, 4), so dass es der Fortpflanzung zum Ersatz der Sterbenden nicht mehr bedarf. Die Vorstellung von einer verklärten Leiblichkeit der Auferstandenen, wie sie Paulus hat (vgl. 1 Cor. 15, 44), ist hier nicht ausgesprochen, wenn Jesus sie auch, da er sich das vollendete Gottesreich auf der Erde denkt, gehegt hat (vgl. Mt. 5, 4; 9, 1), und ebenso wird nicht darauf reflectirt, dass bloss die Gerechten, wie es die Vorstellung Jesu vom ewigen engelgleichen Leben der Auferstandenen fordert, auferstehen (vgl. Lc. 14, 14), sondern er redet im Sinne der Gegner, welche an eine allgemeine Auferstehung denken (V. 23: bei der Auferstehung). Schon in der vorchristlichen jüdischen Literatur gehen beide Vorstellungsweisen, die grob sinnliche und die pneumatische und ebenso die von einer blossen Auferstehung der Gerechten und einer allgemeinen Auferstehung neben einander her (klar ausgebildet finden sich jene beiden im Buche der Weisheit; vgl. meine Beiträge II S. 75 f.), wie denn auch die christliche Literatur hierin schwankt. Jedenfalls aber nahm auch Jesus (vgl. V. 25 mit Lc. 14, 14) eine zukünftige Auferstehung der Gerechten, diese als eschatologischen Act gedacht, an, so dass ihm die früher besprochene Auferstehung des Einzelnen gleich nach dem Tode (vgl. Nr. 24 Erl. a) als ein Vorrecht seiner und wohl auch anderer ausgezeichneter Gerechter erschienen sein muss. Der zweite Theil der Gegenrede Jesu widerlegt dann die sadducäische Behauptung der Schriftwidrigkeit des Auferstehungsglaubens. Die angezogene Gesetzesstelle findet sich Ex. 3, 6. Zwar ist, historisch betrachtet, in dieser Stelle nicht die Vorstellung von einem Fortleben der Erzväter nach dem Tode enthalten, da dieselbe dem Mosaismus fremd ist und erst durch die Propheten (zuerst Hosea 6, 2; Jes. 25, 8; 26, 19 und 21, dann häufiger: vgl. meine Beiträge II S. 33 f; 41 u. s. w.) in das religiöse Bewusstsein tritt; aber Jesus eruirt sie in genialer Weise aus dem Wesen des Bundesverhältnisses zu Gott, sofern dies, im prägnanten Sinne gefasst, den Untergang der sittlichen Persönlichkeit ausschliesst, so dass seine Auffassung der Stelle zwar nicht historisch correct, aber religiös wahr ist. Die Tiefsinnigkeit des Argumentes hat schon Lessing (Erziehung des Menschengeschlechtes) hervorgehoben, indem er darin „einen Keim, aus welchem sich die noch

zurückgehaltene Wahrheit entwickeln lasse, und einen Fingerzeig, der zu einem strengen Beweis ausgebildet werden könne", erkennt. Uebrigens geht auch aus den vorliegenden Aeusserungen hervor, dass Jesus ein wirkliches Fortleben nach dem Tode, ein Auferstehen aus dem Todesschlafe nur den mit Gott Verbundenen zuerkannt hat (vgl. Nr. 11 Erl. h und Nr. 24 Erl. a).

53. Jesu Antwort auf eine Frage nach dem obersten Gebote.

Mc. 12, 28–34. **28. Ein Schriftgelehrter aber, welcher hinzutrat, als sie mit einander verhandelten, und sah, dass er den Sadducäern treffend antwortete, richtete an ihn die Frage: Welches ist das allererste Gebot? 29t. Jesus antwortete: Das erste ist: 30t. Liebe den Herrn deinen Gott von deinem ganzen Herzen und von deiner ganzen Seele und von deiner ganzen Kraft! 31. Das zweite ist dies: Liebe deinen Nächsten wie dich selbst! Höher als diese steht kein anderes Gebot. 32t. Da sprach der Schriftgelehrte zu ihm: Treffend, Lehrer, in Wahrheit, hast du geredet. 33. *Ja*, die Liebe zu Gott von ganzem Herzen und von ganzer Seele und von ganzer Kraft und die Liebe zu dem Nächsten wie zu sich selbst ist vorzüglicher als alle Brandopfer und Schlachtopfer! 34. Da nun Jesus sah, dass er verständig erwiederte, sprach er zu ihm: Nicht ferne bist du vom Königreiche Gottes! Und niemand wagte es fortan, eine Frage an ihn zu richten.**

Kritische Bem. Der Text von A ist weder bei Mt. (22, 34—40), *noch bei Lc.* (10, 25—28), *der das Stück in gezwungener Weise mit der Geschichte vom barmherzigen Samariter verwebt hat* (*vgl. Nr.* 41 *krit. Bem.*), *noch auch bei Mc. unverändert erhalten. Mt. lässt den Fragenden von den Pharisäern abgesandt sein* (*gegen Mc. V.* 28 *u. Lc. V.* 25), *setzt widersprechend das* (*dem Range nach*) *zweite Gebot dem ersten gleich, vertauscht* ἰσχύι *dem Urtext widerstrebend mit* διανοίᾳ, *fügt ergänzend V.* 40 *hinzu, wahrscheinlich nur eine Nachbildung von Mt.* 7, 12 (*vgl. Gal.* 5, 14), *und lässt den Schluss der Erzählung, den doch Lc. in A vorgefunden haben muss* (*vgl. Lc.* 10, 28), *weg, weil er, freilich sich selbst widersprechend* (*V.* 22), *eine neue Versuchung Jesu* (*V.* 35) *erzählen wollte, wozu dieser Schluss gleich dem Anfang wegen seines irenischen Inhaltes nicht passte; Lc. hat stark gekürzt, macht in Anlehnung an Mc.* 10,

17 *aus der Frage nach dem höchsten Gebote eine Frage nach dem ewigen Leben, legt die Aussage über das höchste Gebot unwahrscheinlicher Weise (vgl. die Erl.) dem Schriftgelehrten in den Mund und entlehnt aus I Mt. die Versuchung und die διανοία im ersten Gebote; Mc. endlich hat das erste Gebot mit Rücksicht auf das Bedürfniss der Heidenchristen aus Deut.* 6 *ergänzt (V.* 29 *und* 32) *und in dem Gebote der Gottesliebe einmal incorrect statt ψυχῆς: συνέσεως gesetzt (V.* 33*; in V.* 29 *ist ἐξ ὅλ. τῆς διανοίας jedenfalls aus Mt. in die Handschriften gekommen), dagegen ist Anfang und Schluss, deren versöhnlicher Character so wohl zu der Situation (vgl. die Erl.) passt, bei ihm treue Wiedergabe von A.*

Erläuterungen. Die Situation bei dem vorstehenden Auftritte haben wir uns folgendermassen zu denken: Ein der pharisäischen Partei angehörender und sich daher ebenfalls zu dem Auferstehungsglauben bekennender Schriftgelehrter hat sich an der treffenden Antwort erfreut, welche Jesus den spöttischen Sadducäern gegeben, hat Interesse an ihm gewonnen und ist daher begierig, seine Ansicht über einen Punkt zu hören, über den er selber schon nachgedacht und bezüglich dessen er von der Meinung der Mehrzahl der Schriftgelehrten abwich. Erörterungen über wichtige und unwichtige Gebote fanden schon zwischen den Anhängern Schammais und Hillels statt (vgl. tr. Eduj. 4), und wurden dadurch hervorgerufen, dass das Gesetz die einzelnen Bestimmungen äusserlich aneinanderreihte. Das allererste Gebot: *Πρῶτος* bezieht sich hier auf Rang und Wichtigkeit und *πάντων* ist Gen. neutr. Das Gebot der Liebe zu Gott d. h. der werkthätigen Anhänglichkeit an ihn (Deut. 13, 4; 4, 4; 11, 13) zum Dank für die von Israel erfahrene Liebe des Bundesgottes (10, 15), findet sich Deut. 6, 5 (vgl. 10, 12; 30, 16); doch wird daneben mit gleicher Wichtigkeit das Gebot der Furcht (4, 10; 6, 2; 5, 29; 10, 12) hervorgehoben, und die Liebe weder zum durchgreifenden Princip gemacht noch rein ethisch gefasst, wie denn die rituellen Vorschriften mit gleicher Wichtigkeit daneben hergehen (vgl. 27, 26; 30, 10). Zwar ist der Prophetismus bestrebt, Ethik und Cultus zu sondern, aber es geschieht dies auch nur in der Weise, dass die Befolgung des Sittengesetzes als Bedingung eines Erfolg habenden Cultus aufgestellt wird (vgl. Jes. 1, 11 ff.; Micha 6, 6 ff. Hos. 6, 6; Jer. 6, 20) und nicht ohne Rückfälle in den Ritualismus (vgl. z. B. Ez. 44, 7 ff; 23 ff.; Mal. 1, 6 ff.; 3, 7 ff.; Sach. 8, 9 ff.), niemals aber so, dass die rituellen Verrich-

tungen zu blossen Ausdrucksformen der religiösen Stimmung herabgesetzt werden. Auch die spätere, vom prophetischen Geiste berührte, Literatur führt diese Reform nicht durch (vgl. meine Beiträge II S. 55 ff.); die Schriftgelehrsamkeit aber fällt fast durchweg in den Ritualismus zurück, denn auch auf den Ethicismus Hillels fällt ein starker Schatten des Gegentheils (vgl. Keim, Geschichte Jesu I S. 258 ff.; 270 ff.) und die stehende Vorlesung von Deut. 6, 4—9; 11, 13—21; Num. 15, 37—41 in der Synagoge (vgl. Schürer S. 472) ist keineswegs eine principielle Hervorhebung der ethischen Gottesliebe, da der strengste Ritualismus daneben hergeht. Deshalb ist der obige Ausspruch Jesu von durchgreifender reformatorischer Bedeutung. Er erhebt die, die gesammte spontane Thätigkeit des Menschen beherrschende, Liebe zu Gott, als dem universellen Princip, zum obersten Gesetze und gibt dadurch, dass er das Gebot der, der Liebe zu sich selbst gleichen, Nächstenliebe, welches im Gesetze nicht minder isolirt dastand (Lev. 19, 18), jenem unmittelbar folgen lässt, der Gottesliebe eine durchaus ethisch-praktische Richtung; denn da nach einem zweiten Gebote nicht gefragt war, so kann dessen Hinzufügung nur diesen Sinn haben. So vollzieht er, der geschichtlichen Entwicklung Jahrtausende vorauseilend, die Synthese von Religion und Ethik, jene zu einer das Leben heiligenden Macht erhebend, diese auf ein universelles Princip basirend, welches die einzelne sittliche That in einen grossen Zusammenhang stellt (das Verhältniss beider Gebote kann sich ja Jesus nur so gedacht haben, dass die Nächstenliebe aus der Gottesliebe ihren höchsten Antrieb empfängt: vgl. Mt. 5, 45 u. 48), und erkennt allen religiösen Functionen einen Werth nur in dem Masse zu, als sie zugleich eine ethische Bedeutung haben (V. 31 b). Der Nächste (Bruder) ist Lev. 19, 18, wie aus dem Zusammenhange erhellt, der Volksgenosse, dem V. 34 noch der ansässige Fremdling angefügt wird; von der nationalen Beschränkung der Nächstenliebe, die hierin liegt, hat Jesus natürlich abstrahirt (vgl. Nr. 11 Erl. n). Ueber das Verhältniss des Gebotes der Nächstenliebe zu dem Satze Mt. 7, 12 vgl. Nr. 11 Erl. o. Der Ausspruch Jesu kommt einem auch von dem Schriftgelehrten durch Anregung der Propheten (vgl. oben) gehegten Gedanken entgegen und er spricht daher seine Zustimmung aus, indem er zugleich, mit Anlehnung an 1 Sam. 15, 22, die von Jesus nicht ausgesprochene Consequenz bezüglich des Cultus daraus zieht, wenn er auch gleich den Propheten die ganze Tragweite der Maxime

nicht ermäss (vgl. V. 34 b). Seine Zustimmung zeigt übrigens, dass es unter den Schriftgelehrten auch einzelne freier Denkende gab, wie denn die Polemik Jesu gegen die Schriftgelehrten auch nur dem allgemeinen Character des Standes zu seiner Zeit galt. Die Einsicht des Fragestellers in das Verhältniss von Ethik und Cultus zeigt zwar, dass er den Grundsätzen Jesu und damit der neuen Theokratie nahe getreten ist; aber um dem gegenwärtigen, durch ihn und seine Schüler repräsentirten Gottesreiche anzugehören, dazu fehlt die Consequenz der ethischen Anschauungsweise, der entschiedene Bruch mit den Tendenzen seines Standes und die Einsicht in anderweitige Wahrheiten, wie die Gotteskindschaft, die Qualitäten der sittlichen Gerechtigkeit und die Verwirklichung der messianischen Idee durch Jesus. Der Erfolg dieser Unterredung, die erreichte Anerkennung selbst eines Schriftgelehrten, machte aber einen solchen Eindruck, dass niemand ihm mehr mit einer Frage zu kommen wagte, um nicht abermals eine Niederlage zu erleiden.

54. Anklagen Jesu gegen die Schriftgelehrten.

35. Darauf nahm Jesus das Wort und sprach, als er im Mc. 12, 35–37.
Tempel lehrte: Wie können die Schriftgelehrten sagen, dass der Messias Davids Sohn sei? 36. Sagte doch David selbst im heiligen Geiste: „Es sprach der Herr zu meinem Herrn: Setze dich zu meiner Rechten, bis ich deine Feinde zum Schemel deiner Füsse mache!“ 37. David selbst nennt ihn Herrn; wie kann er denn sein Sohn sein? Das zahlreich *anwesende* Volk aber hörte ihn gern[a]).

Und er sprach zu demselben*: 2[t]. Auf Moses' Stuhl Mt. 23, 2.
haben sich die Schriftgelehrten gesetzt. 4. Sie binden schwere Mt. 23, 4.
Bürden und legen sie auf die Schultern der Menschen; nicht (vgl. Lc. 11, 46.)
mit Einem Finger aber wollen sie sie in Bewegung setzen. *Darum* 28. kommt her zu mir alle, die ihr ermüdet und be- Mt. 11, 28–30.
lastet seid, und ich will euch Ruhe schaffen; 29. nehmet mein Joch auf euch und lernet von mir, denn ich bin milde und demütig von Herzen, so werdet ihr Ruhe für eure Seelen finden, 30. denn mein Joch ist sanft und meine Bürde ist leicht![b])
— 5. Alle ihre Werke vollbringen die Schriftgelehrten, um Mt. 23, 5–7.
von den Leuten angestaunt zu werden; denn sie machen ihre Gebetszettel breit und ihre Quasten gross 6. und lieben den ersten Platz bei Gastmählern und die ersten Sitze in den

Synagogen, 7. die Begrüssungen auf den öffentlichen Plätzen und die Anreden der Leute mit „mein Herr". *Ich aber
Mt. 6, 1–6. sage euch*: 1. Hütet euch, eure Gerechtigkeit vor den Menschen auszuüben, um von ihnen angestaunt zu werden; wo nicht, so habt ihr keinen Lohn bei *Gott*! 2. Wenn du daher Barmherzigkeit ausübst, so posaune nicht vor dir her, wie die Heuchler es thun in den Synagogen und auf den Strassen, damit sie von den Leuten gepriesen werden! Wahrlich, ich sage euch, sie haben ihren Lohn weg. 3. Wenn du aber Barmherzigkeit ausübst, so möge deine linke Hand nicht wissen, was die rechte thut, 4. damit deine Barmherzigkeit verborgen sei, und *Gott*, der im Verborgenen sieht, wird dir vergelten! 5. Und wenn ihr betet, so sollt ihr nicht wie die Heuchler sein, denn sie lieben es, in den Synagogen und an den Strassenecken zu stehen und zu beten, damit sie sich den Leuten zeigen! Wahrlich ich sage euch, sie haben ihren Lohn weg! 6. Du vielmehr, wenn du betest, so gehe in dein Gemach, schliesse deine Thür zu und bete zu *Gott*, der im Verborgenen ist, und er, der im Ver-
Mt. 6, 16–18. borgenen sieht, wird dir vergelten! 16. Wenn ihr aber fastet, so gebahret euch nicht kläglich wie die Heuchler, denn sie machen ihre Gesichter unsichtbar, damit sie den Leuten mit ihrem Fasten sichtbar werden. Wahrlich, ich sage euch, sie haben ihren Lohn weg. 17. Du vielmehr, wenn du fastest, so salbe dein Haupt und wasche dein Gesicht, 18. damit du dich nicht den Leuten mit deinem Fasten zeigst, sondern *Gotte*, der im Verborgenen ist, und er, der im Verborge-
Mc. 12, 40. nen sieht, wird dir vergelten![c]) — 40. Die *Schriftgelehrten* verschlingen die Häuser der Wittwen und sprechen zum Scheine lange Gebete. *Darum* werden sie ein um so strengeres Urtheil empfangen. . . .

Da die Schriftgelehrten dies hörten, ergrimmten sie; Jesus aber sprach zu ihnen:

Mt. 23, 13–33. 13. Wehe euch, ihr Schriftgelehrten, dass ihr das Königreich Gottes zuschliesst vor den Menschen. Ihr kommt ja nicht hinein; die aber hineinkommen, lasset ihr nicht hinein!

15. Wehe euch, ihr Schriftgelehrten, dass ihr Meer und Land befahret, um Einen Proselyten zu machen.

Wenn er es aber geworden ist, so macht ihr ihn zu einem Sohne der Gehenna, doppelt so arg als ihr es seid![d])

16. Wehe euch, blinde Führer, die ihr sagt: Wenn man beim Tempel schwört, so hats nichts auf sich; wenn man aber beim Golde des Tempels schwört, so ist man pflichtig. 17. Thoren und Blinde, was steht denn höher, das Gold oder der Tempel, der das Gold geweiht hat? 18. *Die ihr sagt*: Wenn man beim Brandopferaltar schwört, so hats nichts auf sich; wenn man aber bei dem Opfer auf ihm schwört, so ist man pflichtig. 19. Blinde, was steht denn höher, das Opfer oder der Brandopferaltar, der das Opfer weiht? 20. Wer nun bei dem Brandopferaltar schwört, der schwört bei ihm sammt allem, was darüber steht, 21. und wer bei dem Tempel schwört, schwört bei ihm sammt dem, der darin seinen Wohnsitz genommen, 22. wie wer beim Himmel schwört, beim Throne Gottes schwört sammt dem, der darauf sitzt!

23. Wehe euch, ihr Schriftgelehrten, dass ihr den Zehnten gebt von der Minze, dem Dill und dem Kümmel und unterlasst das Gewichtigere im Gesetz, die Rechtsentscheidung, die Barmherzigkeit und die Treue. Dies musstet ihr thun und jenes nicht unterlassen. 24. Blinde Führer, die ihr die Mücke mit dem Siebe ausscheidet, das Kameel aber hinunterschluckt![e])

25. Wehe euch, ihr Schriftgelehrten, die ihr das Aeussere des Bechers und der Schüssel reinigt, inwendig aber sind sie voll von Raub und Schlemmerei. 26. Blinder Schriftgelehrter, reinige zuerst das Innere des Bechers, damit auch das Aeussere desselben rein werde!

27. Wehe euch, ihr Schriftgelehrten, dass ihr gekälkten Gräbern gleicht, welche aussen anmuthig aussehen, inwendig aber voll sind von Totengebeinen und jeder Unreinigkeit. 28. So erscheint auch ihr von aussen den Menschen gerecht, inwendig aber seid ihr voll von Heuchelei und Unsittlichkeit!

29. Wehe euch, ihr Schriftgelehrten, dass ihr die Grabstätten der Propheten ausbaut und die Grabmähler der Gerechten ausschmückt, und sprecht: 30. Wenn wir

in den Tagen unserer Väter lebten, so wären wir nicht ihre Genossen im Prophetenmorde. 31. Somit bezeugt ihr euch selbst, dass ihr Söhne derer seid, die die Propheten töteten. 32. Füllet auch ihr an dem Masse eurer Väter! 33. Ihr Schlangen und Ottern, wie sollt ihr entfliehen vor dem Gerichte der Gehenna?[f])

Kritische Bem. Zur Begründung der kritischen Behandlung, welche der Stoff in der obigen Pericope erfahren hat, diene Folgendes: 1) *Der Text von Mc.* 12, 35—37 *ist sowohl von Mt.* (22, 41—46) *als auch von Lc.* (20, 41—44) *überarbeitet worden. Mt. lässt Jesus die Messiasfrage an die versammelten Pharisäer richten, während sie, jedenfalls origineller, bei Mc. vor dem Volke aufgeworfen wird, um die Unfähigkeit der Schriftgelehrten zu ihrer Lösung zu constatiren, und versetzt Mc.* 12, 34*b* *an den Schluss (gegen Lc.* 20, 40); *Lc. dagegen lässt die Frage an die Schriftgelehrten gerichtet sein, weil von diesen unmittelbar vorher die Rede war (V.* 39 *f.), übergeht das bedeutsame* ἐν πνεύματι ἁγίῳ *und kürzt am Schlusse.* 2) *Die grosse Rede Jesu gegen die Hierarchen Mt.* 23 *ist der Hauptsache nach aus Stoffen, welche sich theils in A (Mc.* 12, 38—40 = *Lc.* 20, 45—47), *theils in B (vgl. Lc.* 11, 39 *ff.) fanden, zusammengesetzt. Nach V.* 1 *ist dieselbe an das Volk und die Jünger gerichtet, doch werden von V.* 13 *ab die Schriftgelehrten und Pharisäer direct angeredet. Dies beweist, dass wir es mit einer blossen Compilation zu thun haben und dass hier dreierlei Reden zusammengefügt sind. Bloss an die Jünger gerichtet ist V.* 8—11, *welches Stück wir daher Nr.* 45 *einverleibt haben. Auf das Volk berechnet dagegen ist V.* 2—7, *eine Verschmelzung von parallelen Stoffen aus B und A, mit Auslassung von Mc.* 12, 40 = *Lc.* 20, 47, *welcher Ausspruch wohl erst durch II Mt., der zu mildern suchte (vgl. unten), ausfiel (Mt.* 23, 14 *ist unecht) und daher von uns wieder in den Text eingefügt wurde. Die folgenden Weherufe an die Hierarchen sodann, welche Lc. unpassend bei Gelegenheit eines Gastmahles im Hause eines Pharisäers bringt* (11, 37), *wobei ihm Mc.* 7, 2 *ff. (Nr.* 20) *zum Vorbilde diente, schliessen sich sehr natürlich an V.* 7 *an, derart, dass Jesus sich nunmehr direct an die zuhörenden Hierarchen wendet, daher wir sie hier angeknüpft haben. Hingegen sind V.* 34—39 *an die Bewohner Jerusalems mit Einschluss der Hierarchen, ihrer Leiter, adressirt. Gegen die Echtheit dieser Stelle und ihrer Parallele bei Lc.* 11, 49—51; 13, 54 *f. sprechen aber folgende Gründe: Der*

ἐγὼ *Mt.* 34 *kann nicht Jesus sein, da die Aussendung von Propheten, Weisen und Schriftgelehrten* (*Lc. setzt mit Anpassung an die Gegenwart für die letztern Apostel:* 11, 49) *ohne Parallele in den Reden Jesu ist, es sehr auffallend erscheint, dass dieser nicht auf sein bevorstehendes Schicksal hindeutet, und der ganz dem Mosaismus angehörige Gedanke einer Bestrafung der damaligen Führer des Volkes für die Frevel aller Vorfahren* (*V.* 35) *seiner Anschauungsweise widerstrebt. Da nun Lc. mit dem* ἡ σοφία τ. θ. εἶπεν *offenbar ein Citat einführt, dessen Ursprung wir freilich nicht kennen* (*das betreffende Buch braucht nicht den Titel* σοφία τ. θ. *geführt zu haben, sondern diese Worte stellen bloss Gott als den Urheber der Weissagung dar*), *so ist jene Stelle aus einer prophetischen Schrift entlehnt und der Redende ist Gott. Zu diesem Citate muss aber auch noch V.* 37 *f. gehören, trotzdem Lc. diese Anrede an Jerusalem einem andern Contexte einverleibt hat* (13, 34 *f.*), *weil sie hier völlig unpassend steht. Hatte doch Jesus damals noch gar nicht in Jerusalem gewirkt, und muss der Redende doch auch hier Gott sein, weil das* ποσάκις *etc: V.* 37 *sich nicht auf eine mehrtägige oder auch mehrjährige Wirksamkeit beziehen, sondern nur auf wiederholte Versuche zu verschiedenen Zeiten der israelitischen Geschichte gehen kann. Nun ist aber ein so langes Citat bei Jesus ohne Parallele und in dem Zusammenhange einer sehr erregten Rede unwahrscheinlich. Ueberdies verräth sich der spätere Ursprung der Stelle auch sonst; denn der V.* 35 *genannte Zacharias kann weder der Sach.* 1, 1, *noch der* 2 *Chr.* 24, 20 *genannte Prophet sein, da beide chronologisch zu weit zurückliegen, um ihren Tot als letzte Prophetenmorde hinzustellen, und* ἐφονεύσατε *weist auf die Gegenwart hin. Nun erwähnt aber Josephus* (*jüd. Kr.* 4, 5, 4) *für das Jahr* 68 *n. Chr. eines Zacharias, Sohnes des Baruch, der von den Zeloten mitten im Tempel erschlagen wurde, nachdem er ihnen ihre bösen Thaten vorgehalten hatte, und wir haben daher in jener Stelle ein Stück aus einer nach diesem Morde verfassten Schrift vor uns, welches von I Mt., der noch vor dem Jahre* 70 *schrieb* (*vgl. S.* 45), *aufgenommen wurde und dann auch in II Lc. überging, wo der Text theilweise ursprünglicher erhalten ist als bei II Mt.* (*letzterer hat besonders in Mt. V.* 34, *vgl.* 10, 17 *u.* 23, *geändert und auch wohl das irrthümliche* υἱοῦ Βαραχίου, *welches bei Lc.* 11, 51 *fehlt, aus Sach.* 1, 1 *hinzugefügt*). *Dem Citate schloss dann I Mt. noch V.* 39 = *Lc.* 13, 35 *b an, wo er mit Anlehnung an Ps.* 118, 26 *Jesus den Hierarchen seine, ihnen die An-*

erkennung abzwingende, Parusie verkünden lässt; denn dass dieser Ausspruch nicht echt ist, ergibt sich sowohl daraus, dass er sich an V. 33 *nicht anschliesst, als auch aus der Erwägung, dass Jesus doch damals kaum mit Bestimmtheit sagen konnte, dass sie ihn bis zur Parusie nicht mehr sehen würden.* 3) *Emendirt wurde in den recipirten Theilen des Textes Folgendes. Mt. lässt die Anrede an das Volk von den Schriftgelehrten und Pharisäern handeln und ebenso die Weherufe an sie gerichtet sein (V.* 2; 13 *ff.). Dass diese Coordination von Schriftgelehrten und Pharisäern unrichtig ist, haben wir schon früher gesehen (Nr.* 6 *Erl. c). Dazu kommt hier noch, dass A (Mc.* 12, 38 = *Lc.* 20, 46) *nur von Schriftgelehrten redet, dass auch Lc. die Weherufe zur Hälfte bloss an die Schriftgelehrten gerichtet sein lässt (Lc.* 11, 45 *ff.) und daher zu vermuthen ist, dass lediglich die Anlehnung an Mc.* 7, 1 *die Einführung der Pharisäer bei seinen andern Weherufen veranlasst hat, und dass ein Theil der Anklagen mindestens ebensowohl auf die sadducäischen wie auf die pharisäischen Schriftgelehrten passt (so besonders* 23, 4; 25; *Mc.* 12, 40, *vgl. Nr.* 52 *Erl.). Von Mt. hinzugefügt ist auch die wiederholte Anrede mit* ὑποκριταὶ *V.* 13; 15 *u. s. w., welche bei Lc. fehlt und worin wir auch sonst schon einen Zusatz des Mt. erkannten (vgl. Nr.* 50 *krit. Bem.). Endlich ist auch V.* 3 *auszumerzen, da Jesus seinen sonstigen Aeusserungen über die Schriftgelehrten zufolge diesen nicht das Zugeständniss gemacht haben kann, dass ihre Vorschriften zu beobachten seien, und V.* 4 *dadurch den falschen Sinn bekommt, als würde den Schriftgelehrten Nichtbefolgung ihrer eigenen Vorschriften vorgeworfen (vgl. dagegen Jos. Alt.* 18, 1, 3) *während Jesus doch nur sagen will, sie hülfen den Leuten nicht beim Tragen der schweren Last. Da Lc. den Satz nicht hat, so kommt derselbe auf Rechnung von II Mt., der dadurch dem Judenchristenthum eine Stütze geben wollte. Hingegen haben wir aus Lc.* 11, 46 ἑνὶ τῶν δακτύλων *aufgenommen, wodurch der Gedanke verständlicher wird.* 4) *Die parallelen Texte anlangend, ist Mt. V.* 5—7, *aus B ergänzt, historisch anschaulicher als Mc.* 12, 38 *f., hat Lc. die Weherufe mehrfach gekürzt und geändert, wodurch die Kraft der Rede geschwächt worden ist, V.* 41 *zum Schaden des vorangehenden Ausspruches, welcher nicht den Mangel an Almosen, der den Schriftgelehrten gewiss an sich nicht vorgeworfen werden konnte (vgl. Mt.* 6, 1 *ff.), sondern die Habsucht und Schlemmerei rügt, eingefügt und aus Mc.* 12, 38 *f. unpassend einen Weheruf gebildet.* 5) *Dagegen wurden zwei Stücke*

in den Text eingeschoben. Zunächst Mt. 11, 28—30, *welches dort ohne logischen Zusammenhang mit dem Contexte steht, hier aber durch den Gegensatz zu den Schriftgelehrten und ihren Lasten erst verständlich wird; sodann Mt.* 6, 1—6 *und* 16—18, *über dessen Missverhältniss zu der Bergpredigt schon früher gesprochen wurde* (*Nr.* 11 *krit. Bem.*), *das aber hier in einer Rede an das Volk und mit Beziehung auf die Aussage Mt.* 23, 5 *seinen passenden Ort hat, jedoch wurde darin die Bezeichnung Gottes als „eures* (*des*) *Vaters im Himmel", welche die Hand des Compilators der Bergpredigt verräth und die zu einer Volksrede über die traditionellen jüdischen drei Werke der Gerechtigkeit wegen ihrer specifischen Bedeutung für die Jünger nicht passt, durch das einfache „Gott" ersetzt.*

Erläuterungen. **a**) Jesus ergreift nunmehr, nachdem er seine Gegner zum Schweigen gebracht hat, die Initiative gegen sie, und zwar greift er zunächst die Vorstellung der Schriftgelehrten von dem Messias vor dem Volke an, um bei diesem ein Verständniss seiner Person zu ermöglichen. Die von den Schriftgelehrten nach dem Vorgange der Propheten (vgl. Jes. 11, 1 u. 10; Jer. 23, 5; 30, 9 u. s. w.; Ez. 34, 23 f.; 37, 24 f.; Hos. 3, 5; Am. 9, 11; Micha 5, 1; Sach. 12, 8) vertretene und in der späteren jüdischen Literatur (vgl. 1 Macc. 2, 57; Sir. 47, 13; Ps. Sal. 17, 23; 36; 18, 6 u. 8) wie im Volksbewusstsein (vgl. Joh. 7, 42) überwiegende Vorstellung von dem Messias war aber die, dass er aus den Nachkommen Davids hervorgehen und dessen politisch-theokratische Herrschaft fortsetzen und vollenden werde (vgl. den Context der obigen prophetischen Stellen), was den Glauben an die Existenz von Abkömmlingen Davids zur damaligen Zeit voraussetzt (vgl. auch die Stammbäume Mt. 1 und Lc. 3 und Lightf. S. 256, wonach Hillel aus Davidischem Geschlechte sein sollte). Dieser Vorstellung stellt Jesus eine andere entgegen. Indem er der rabbinischen Ansicht folgt, dass Psalm 110 von David verfasst sei und auf den Messias gehe (V. 1a; Bereschit rabba 83, 4), macht er auf den Widerspruch aufmerksam, der darin liege, wenn es V. 1b heisse: „Also lautet der Spruch Jahves an meinen Herrn", und wenn sie dann doch annähmen, dass der Messias ein Sohn Davids sei, da David ihn dann doch nicht als seinen Herrn habe bezeichnen können. Demgemäss, das ist die verschwiegene Schlussfolgerung, müsse nach dieser Schriftstelle das Kennzeichen des Messias in seinem Sohnesverhältnisse zu Gott, nicht aber in der Abstammung von David und der Wiederaufnahme seiner

politischen Herrschaft liegen. Die Tendenz dieser Deduction, bei der sich Jesus des alten Testaments und der spitzfindigen rabbinischen Exegese nur bedient, um seiner Anschauung den Schriftgelehrten gegenüber eine Stütze zu geben, da sie ja übrigens in dem Absehen von der Vorstellung der Propheten eine sehr freie Stellung zum a. Test. bekundet, ist aber offenbar die, das Volk zu einer religiös-ethischen, statt politischen, Vorstellung von dem Messias und seinem Wirken anzuleiten (vgl. Nr. 47 Erl. a, Nr. 23 Erl. und Nr. 4 Erl. f.) und dadurch einen Anstoss zu beseitigen, den dasselbe an seiner Person und an der Art seiner Wirksamkeit nehmen konnte, sofern er sich weder zum Könige Israels aufwarf noch seine davidische Abstammung nachweisbar war. Letzteres nämlich anzunehmen nöthigt uns die vorliegende Stelle, die nicht einen bedingten d. h. einen Gegensatz des Höhern und Niederen (des Gottes- und Davidssohnes), sondern einen unbedingten, die davidische Abstammung ganz bei Seite schiebenden, Gegensatz ausspricht, so dass die späteren Angaben neut. Schriftsteller über die Abstammung Jesu von David (Röm. 1, 3; Apk. 5, 5; 22, 16; Hebr. 7, 14) mindestens auf unsicherer Ueberlieferung beruhen (vgl. Joh. 7, 41 f.). Im heiligen Geiste: Rabbinische Citationsformel gemäss der Vorstellung von der Inspiration der altt. Schriftsteller (vgl. Schürer S. 440), hier dazu bestimmt, dem Inhalte der Schriftstelle den Schriftgelehrten gegenüber ein höheres Gewicht zu geben. Die genannte Psalmstelle, in ihrem ursprünglichen Sinne von einem Dichter an einen israelitischen König gerichtet, ist nach späterer Auffassung eine Verkündigung an den Messias, dass ihn Jahve zu seinem Statthalter (vgl. 1 Chr. 28, 5; 29, 23; der Sitz zur Rechten ist der Ehrensitz: 1 Kön. 2, 19; 1 Macc. 10, 63) erhebe und ihm den Sieg über seine Feinde verleihe. Mit dem Citate verfolgt Jesus auch wohl nebenher den Zweck, seinen Gegnern gegenüber auf seine dereinstige Erhebung zum stellvertretenden Haupte des Gottesreiches (vgl. Nr. 4 Erl. f) und seinen Sieg über sie hinzuweisen. — **b**) Auf Moses' Stuhl etc.: nämlich als seine Nachfolger in der Gesetzgebung und Rechtsentscheidung. Binden schwere Bürden etc.: bildliche Bezeichnung für die Verbindung von vielen Vorschriften zu einem Complex, dessen Befolgung den Menschen zugemuthet wird. Gedacht ist an die massenhaften, das ganze äussere Leben des Menschen umfassenden, ihn der freien Bewegung beraubenden und das Gewissen drückenden cultischen Vorschriften der Schriftgelehrten (über Sabbatruhe, worin nicht weniger als 39 Verrichtungen, wo-

runter auch Feuerlöschen, einen Knoten Machen, Kochen, Schreiben, untersagt wurden, über unreine Zustände des Menschen und der Gefässe sowie deren Beseitigung, über Zeit und Form des Gebetes, Fasten etc.; vgl. Nr. 9; 10; 20 u. Schürer S. 481 ff.); dabei legen sie keinen Finger an die aufgelegten Lasten, um den Menschen durch Rath, Aufmunterung oder Nachlass von der Strenge der Vorschriften beim Schleppen derselben behülflich zu sein. Ermüdet und belastet: d. h. trotz der Ermüdung belastet (geblieben), sofern die Schriftgelehrten sich nicht veranlasst sehen, den Ermüdeten Erleichterung zu schaffen. Ruhe schaffen: Gegensatz zu dem (die Seele: V. 29) drückenden und ermüdenden Lasttragen und bewirkt dadurch, dass Jesus ihnen die Last abnimmt, indem er sie von den Vorschriften der Schriftgelehrten entbindet. Dazu sollen sie sich seiner Leitung unterwerfen, welche er bildlich und nach Analogie derjenigen der Schriftgelehrten als ein Joch bezeichnet (vgl. Sir. 6, 26; 51, 33; Aboth 3, 5), jedoch mit der Einschränkung, dass er nicht hart in seinen Anforderungen und hochfahrend in seinem Wesen ist wie die Schriftgelehrten und dass sein Joch und seine Bürde nicht drücken und ermüden. Dies thun sie aber deshalb nicht, weil seine Anforderungen lediglich ethischer Natur sind und als solche den Menschen nicht peinigen, sondern innerlich freimachen und erheben. Die Consequenz dieser Anschauung, wozu sich Ansätze auch schon im vorchristlichen Hebraismus finden (vgl. besonders Sirach 1, 11 ff.; 4, 18; 15, 6; 51, 20 ff.), ist die Aufhebung des statutarischen Religionsbegriffes überhaupt, wie sie Paulus in richtiger Erkenntniss der Denkweise Jesu dialectisch vollzogen hat (vgl. meine Beitr. II S. 199 f.). — **c**) Gebetszettel: hebr. tefillin, in eine Kapsel von Pergament eingeschlossene Pergamentröllchen, worauf die Stellen Ex. 13, 1—10; 11—16; Deut. 6, 4—9; 11, 13—21 geschrieben waren, die man beim Gebete mit einem Riemen an der Hand, dem Arm oder auf der Stirn befestigte und deren Gebrauch auf eine buchstäbliche Auffassung von Ex. 13, 9 u. 16; Deut. 6, 8; 11, 18 gegründet wurde. Quasten: hebr. zizith; sie waren aus blauer oder weisser Wolle gemacht, wurden am Obergewande befestigt und sollten nach Num. 15, 37 ff.; Deut. 22, 12 den Israeliten an alle Gebote Jahves erinnern (vgl. Schürer S. 496 f.). Zu den ersten Plätzen vgl. Nr. 36 a und zu der Anrede mit „mein Herr“ (Rabbi) Nr. 45 d. Aus dem ehrgeizigen Gebahren der Schriftgelehrten wird geschlossen, dass es auch bei ihren guten Werken

(V. 5a) auf Prunken abgesehen sei. Vor diesem Prunken wird im Folgenden gewarnt, im Gegensatz dazu Selbstlosigkeit gefordert und beides an den gebräuchlichsten frommen Uebungen des damaligen Judenthums, Almosengeben, Beten und Fasten (vgl. Tob. 12, 9; Bereschit r. 39a) exemplificirt. So posaune nicht vor dir her: bildlicher Ausdruck für Aufsehen machen (vgl. Cic. ad div. 16, 21; Prud. de Sym. 2, 68), wobei „vor dir" sich auf den vor dem Blasenden hertönenden Posaunenschall bezieht. In den Synagogen befanden sich Kasten zum Almosensammeln, vgl. Lightf. S. 290. Haben ihren Lohn weg: Ihr Lohn liegt in dem erreichten Zweck ihrer Almosen, dem Lobe der Leute, so dass sie keinen Lohn von Gott zu empfangen haben. Der stark hervortretende Gesichtspunkt des Lohnes entspricht der populären Volksrede, wogegen Jesus im Kreise seiner Jünger einen höhern Gesichtspunkt geltend macht (vgl. Nr. 41 Erl. c). Möge deine linke Hand etc.: Die linke Hand soll, wenn die rechte gibt, gewissermassen gar keine Notiz davon nehmen, um kein Aufhebens davon zu machen: bildliche Bezeichnung der selbstvergessenen, von allem Prunken entfernten, Wohlthätigkeit. Der im Verborgenen sieht: d. h. der im Verborgenen gegenwärtig ist und sieht (vgl. V. 6), was dort geschieht. Wird dir vergelten: Bei dieser Vergeltung wie bei dem vorher erwähnten Lohn ist an zeitliche göttliche Wohlthaten zu denken (vgl. Tob. 4, 8 ff.; Sir. 29, 14 ff.). Zu stehen und zu beten: Gewöhnlich verrichtete der Israelite sein Gebet stehend: vgl. 1 Sam. 1, 26; 1 Kön. 8, 22; Lc. 18, 11. Auch in Betreff des Gebetes accomodirt sich Jesus hier der Denkweise des Volkes, wonach dasselbe ein frommes Werk ist, welches von Gott belohnt und wie andere religiöse Functionen in bestimmte Formen gebannt wird (vgl. darüber Schürer S. 498 ff.), einer Denkweise, welche er also zwar nicht theilt (vgl. Nr. 30 Erl. a), über welche das Volk zu erheben er aber wegen seiner Unreife verzichten muss, daher er sich hier wie bei dem Almosen und dem Fasten begnügt, die Auswüchse abzuschneiden und so eine höhere Anschauungsweise anzubahnen. Das Beten in der Stille des Hauses ist der Gegensatz des prunkenden öffentlichen Gebetes, daher es nicht die Meinung Jesu sein kann, überhaupt nicht öffentlich zu beten. Ueber das Fasten und die negative Stellung Jesu zu demselben vgl. Nr. 9 Erl. Sie machen ihre Gesichter unsichtbar: nämlich durch Verhüllung (vgl. 2 Sam. 15, 30; Esth. 6, 12), welches die Geberde des Trauerns und Klagens ist. Im Gegensatze zu diesem,

auf Ostentation berechneten, Gebahren verlangt Jesus, dass man gar kein Wesens aus dem Fasten mache und es so ganz und gar verberge, dass man vielmehr erscheine wie jemand, der zu einem Gastmahle geht, sich wasche, was man also wohl beim Fasten unterliess, und sich salbe (über die Sitte des Salbens des Kopfes und Bartes zum Schmucke vgl. Bibell. V S. 136). Verschlingen die Häuser der Wittwen: Dies thaten sie wohl in der Weise, dass sie sich in das Vertrauen der schutzlos dastehenden Wittwen einschlichen, als ihre Berather, Beschützer und Seelsorger, und dies benutzten, um sie, etwa unter dem Vorwande heilsamer Opfer, Geschenke und Almosen, zu ihrem Vortheile auszubeuten, wobei sie selbst das Nothwendigste, ihre Häuser, nicht schonten; diesem Treiben gaben sie dadurch einen frommen Anstrich, dass sie vor oder mit den Wittwen lange Gebete sprachen. Gedacht ist dabei wohl an sadducäische und pharisäische Schriftgelehrte zugleich, denn wenn auch erstere durch ihre Beziehungen zu der Priesterschaft besondere Handhaben dazu gehabt haben mögen, so wird doch auch der grosse Einfluss der Pharisäer auf die Frauen erwähnt: Jos. Alt. 17, 2, 4; 18, 3, 5; 20, 2, 3. — **d**) Zuschliesst vor den Menschen: Das Reich Gottes, als gegenwärtig gedacht, wird hier mit einem Hause verglichen (vgl. Nr. 34 Erl. b), in welches die Menschen eintreten sollen; aber die Schriftgelehrten, die wegen ihres unsittlichen Wesens selber nicht hineinkommen, halten diejenigen, die wohl dazu disponirt sind, davon ab, indem sie dieselben bei ihren Grundsätzen festhalten. Um einen Proselyten zu machen: Proselyten hiessen die entweder gänzlich zum Judenthum übertretenden oder sich demselben mit beschränkten Rechten und Pflichten anschliessenden Heiden (vgl. Bibell. IV S. 629 ff.), deren es in vielen Städten gab, wo sich jüdische Niederlassungen befanden, zumal auch in Rom (vgl. Tac. Ann. 2, 85). Wie der jüdische Eifer in der Heidenmission überhaupt in damaliger Zeit gross war, so insbesondere derjenige der Pharisäer, welche dazu besondere Reisen unternahmen (vgl. Jos. Alt. 20, 2, 1). Die Uebergetretenen aber machten sie dann zu dem, was sie selber waren; ja wie es bei Proselyten nicht selten zu sein pflegt, dieselben wurden schlimmer wie sie selbst. Sohn der Gehenna: d. h. der Gehenna verfallen, ihr zukünftig wegen sittlicher Verworfenheit angehörig. — **e**) Blinde Führer: vgl. Nr. 20 Erl. f. Die Schriftgelehrten machten auch sophistische Unterschiede unter den Eiden, d. h. unter den eidlichen Gelübden (vgl. Nr. 11 Erl. l), nämlich be-

züglich ihrer bindenden Kraft. Diese bindende Kraft sollte sich nach den Cultusobjecten richten, bei denen geschworen wurde, sofern denselben ein grösserer oder geringerer Grad der Heiligkeit d. h. der Gottgeweihtheit zukäme (vgl. Ex. 28, 36; 29, 44; 30, 36), eine Unterscheidung, die allerdings in der antiken Vorstellung der Heiligkeit begründet war. Jesus aber zeigt, wie schief und unlogisch auch selbst von dieser Vorstellung aus die statuirten Unterschiede seien. Beim Golde des Tempels: Gedacht ist an den reichen Goldschmuck innen und aussen sowie an die goldenen Gefässe (vgl. Jos. jüd. Kr. 5, 5, 3 ff.). Brandopferaltar: Derselbe stand im Vorhofe der Priester (vgl. über ihn Jos. jüd. Kr. 5, 5, 6). V. 20—22 hebt dann noch hervor, wie jeder Eid bei einem niederern Cultusgegenstande zugleich Bezug habe auf den höhern und durch diesen auf Gott selbst. Was darüber steht: nämlich an Heiligkeit (vgl. zu ἐπάνω Joh. 3, 31). Gemeint ist der Tempel als Ganzes (die Beziehung auf das Opfer nach der Uebersetzung „was darauf liegt" hat nach V. 19 keinen Sinn). V. 22 gibt eine Analogie zu V. 21 (daher wir statt „und" die Verbindungspartikel „wie" gesetzt haben). Zu dem Himmel als dem Throne Gottes vgl. Nr. 11 Erl. l. Dass ihr den Zehnten gebt u. s. w.: Der Zehnte, der zum Unterhalte der Leviten und Priester diente (Num. 18, 20 ff.), war nach dem Gesetze (Deut. 14, 23 vgl. Neh. 10, 39) bloss vom Getreide, Wein und Oel abzugeben, die Schriftgelehrten aber gaben ihn in ängstlicher Gesetzlichkeit auch von den Küchenkräutern (vielleicht wegen des allgemeinen Ausdruckes in Deut. 14, 22 vgl. Lightf. S. 359), setzten dafür aber die ethischen Gebote des Gesetzes aus den Augen, welche im richterlichen Urtheil Entscheidung nach dem Recht (κρίσις = hebr. mischpot: vgl. Ps. 33, 5), Barmherzigkeit und Treue d. h. Wahrhaftigkeit des Handelns (vgl. Röm. 3, 3; Gal. 5, 22) verlangten. Diese sollten sie vor allem beobachten; die penible Zehntenzahlung, die von ihrem Standpunkte auch als eine Pflicht erschien, brauchten sie ja deshalb nicht zu unterlassen. Das Bild in V. 24, welches so viel sagen soll als: die ihr euch vor Kleinigkeiten hütet, aber euch Grosses zu Schulden kommen lasst, ist hergenommen von der späteren jüdischen Sitte, Wein durchzusieben, um kein unreines Thierchen zu verschlucken (vgl. Buxt. lex. Tahn. S. 516). — f) In Betreff der levitischen Verunreinigung von Bechern und Schüsseln, deren Verunreinigungsfähigkeit übrigens von Form und Stoff abhing, vgl. das in Nr. 20 Erl. a Bemerkte. Der penibeln Sorgfalt

der Schriftgelehrten in diesem Punkte, die sie nicht abhielt, ihre Schüsseln mit unrechtlich Erworbenem (vgl. im Texte Mc. 12, 40) zu füllen und zu schlemmen, stellt Jesus den Satz entgegen, dass die äusserliche Unreinheit der Gefässe dadurch verhütet werde, dass ihr Inhalt nach Herkunft und Zweck rein sei, wodurch er im Grunde den Begriff der levitischen Reinheit und Unreinheit aufhebt (vgl. Nr. 20 Erl. e). Das Wort von den gekälkten Gräbern bezieht sich auf den im März, also nicht lange vor der vorliegenden Streitrede, in Jerusalem ausgeübten Gebrauch, die Grabstätten mit Kalk zu bestreichen und dadurch kenntlich zu machen, damit man sich nicht durch Berührung derselben verunreinige (vgl. Num. 19, 16 und Lightf. S. 356 ff. Sie bekamen dadurch zugleich ein anmuthiges Aussehen, blieben aber nach wie vor levitisch unrein (vgl. über das Verunreinigende der Leichen und Gebeine Num. 19, 16). So erschienen auch die Schriftgelehrten durch ihr frommes Gebahren den Menschen sittlich rein, aber innen, ihrer Gesinnung nach, waren sie unrein (vgl. zu dem Bilde Ez. 13, 10; 22, 28). Zu dem Ausbau und der Verschönerung von Grabstätten zu Ehren berühmter Verstorbener bei den Juden vgl. Jos. Alt. 7, 15, 3; 17, 8, 3; jüd. Kr. 5, 12, 2; Gräber der Propheten werden noch heute am Oelberge gezeigt: vgl. Robinson Palästina S. 194. Somit bezeugt ihr etc.: Kühne Paradoxie, wobei von der concedirten leiblichen Verwandtschaft auf die geistige geschlossen wird. Füllet auch ihr etc.: Ironische Aufforderung; die Frevel der Väter werden als Inhalt eines Masses gedacht, an welchem die Hierarchen weiter füllen sollen (durch Verfolgung seiner und seiner Schüler), damit es endlich voll werde. Ihr Schlangen und Ottern etc.: Aehnlich Joh. der Täufer (vgl. Nr. 2 Erl. b). Das Gericht der Gehenna ist der richterliche Spruch, der zur Gehenna verurtheilt. Vgl. zu der Polemik gegen die Schriftgelehrten, die natürlich nicht jedem einzelnen unter ihnen (vgl. Nr. 53), sondern dem vorwaltenden Character des Standes und seinen Auswüchsen gilt, im Allgemeinen noch die Himmelfahrt Moses' c. 7.

55. Jesu Urtheil über die Gabe einer Armen.

41. Alsdann setzte sich Jesus der Schatzkammer gegen- Mc. 12, 41–44.
über hin und sah zu, wie das Volk Kupfergeld in dieselbe hineinwarf. Und viele Reichen warfen viel hinein. 42. Eine aber, eine arme Wittwe, kam und that zwei halbe Quadranten

hinein. 43. Da rief Jesus seine Schüler herbei und sprach zu ihnen: Wahrlich, ich sage euch. Diese arme Wittwe hat mehr als alle hineingethan, die Geld in die Schatzkammer geworfen haben. 44. Alle nämlich haben von ihrem Ueberflusse hineingethan, sie aber hat von ihrer Armuth alles was sie besass, ihr ganzes Vermögen, hineingeworfen.

Kritische Bem. Die vorstehende Erzählung stammt aus A, woher sie Mc. und Lc. (21, 1—4) *aufnahm, während Mt. sie, wohl als geringfügig, überging. Der Text des Lc. ist eine kürzende Ueberarbeitung des bei Mc. erhaltenen.*

Erläuterungen. Die in Rede stehende Schatzkammer, welche nach aussen mit dreizehn trompetenförmigen, durch Aufschriften auf die speciellen Zwecke der Gaben hinweisenden, Geldstöcken versehen war (vgl. Lightf. S. 405 f.), befand sich, zugleich mit andern Schatzkammern, im Vorhofe der Frauen (vgl. Jos. jüd. Kr. 5, 5, 2; Alt. 19, 6, 1) und nahm freiwillige Gaben für die Bedürfnisse des Tempels auf. Zwei halbe Quadranten: wörtlich „zwei Lepten, welches ein Quadrans ist". Ein λεπτὸν war der achtzigste Theil eines Denars und hatte seinen Namen von seiner Dünne. Hat mehr als alle hineingethan: nämlich relativ, nach dem Massstabe des Vermögens, ein sinniges, auf sittlicher Schätzung der Handlungen beruhendes Urtheil, das einen scharfen Contrast bildet zu jener bloss nach äusseren Merkmalen urtheilenden Anschauungsweise, welche mehr oder weniger dem ganzen Alterthum, insbesondere aber dem späteren Judenthum, eigen war. Alles was sie besass: nämlich an Geld. Jesus schliesst dies wohl aus der Dürftigkeit der Gabe im Vergleiche zu der allgemeinen Opferwilligkeit der Israeliten im Tempel und aus dem ärmlichen Aussehen der Frau.

56. Jesus redet über Zeit und Vorzeichen der Zerstörung des Tempels.

Mc. 13, 1—5. **1. Als darauf Jesus den Tempel verliess, sprach einer seiner Schüler zu ihm: Lehrer, sieh, welche Steine und welche Bauten! 2. Jesus aber sprach zu ihm: Betrachtest du diese mächtigen Bauten? Kein Stein wird auf dem andern unabgelöst liegen bleiben! 3. Als er sich dann am Oelberge gegenüber dem Tempel niederliess, fragte ihn in der Stille Petrus, Jacobus, Johannes und Andreas: 4t. Sage uns, wann wird dies geschehen und welches wird das Vorzeichen**

sein, wann solches zur Ausführung kommt? 5[t]. Jesus aber
erwiederte ihnen: 7[t]. Ihr werdet hören von Kriegen und Mc. 13, 7 f.
Kriegsgerüchten; 8. denn erheben wird sich Volk gegen Volk
und Königreich gegen Königreich; es werden Erdbeben ein-
treten Ort für Ort und Hungersnoth wird herrschen; 12. der Mc. 13, 12.
Bruder wird den Bruder und der Vater das Kind zur Tötung
ausliefern, und Kinder werden sich gegen die Eltern erheben
und sie töten[a]). — 14[t]. *Dann* aber werdet ihr *entsetzliche* Mc. 13, 14.
Greuel *im Tempel* anheben sehen, 19[t]. und es wird eine Mc. 13, 19 f.
Zeit der Drangsal sein, wie es der Art keine von der Ent-
stehung des Erschaffenen durch Gott an bis heute gegeben
hat, noch geben wird; 20. ja wenn Gott nicht die Zeit ver-
kürzt hätte, so würde kein Mensch am Leben bleiben, doch
um derer willen, welche er erwählt hat, hat er die Zeit ge-
kürzt[b]). — 24[t]. Wenn aber die Noth vorüber ist, so wird Mc. 13, 24–30.
sich die Sonne verfinstern, der Mond wird kein Licht spen-
den und 25[t]. die Sterne werden vom Himmel fallen. 26. Dann
wird man den Sohn des Menschen auf den Wolken mit vieler
Macht und Herrlichkeit kommen sehen, 27. und wird er die
Engel aussenden und die Auserwählten von den vier Welt-
gegenden her, von dem Rande der Erde bis zum *andern*
Rande des Himmels, um sich versammeln[c]). — 28. Ver-
nehmt ein Gleichniss, das vom Feigenbaum hergenommen
ist! 29. Wenn dessen Ast bereits weich geworden und Blätter
hervortreibt, so erkennt ihr, dass der Sommer nahe ist. So
erkennt ihr auch, wenn ihr solche Ereignisse gewahret, dass
er vor der Thür ist! 30. Wahrlich, ich sage euch: Dieses
Geschlecht wird nicht vergehen, bis dies alles sich ereignet
hat. 32. Um jenen Tag oder jene Stunde aber weiss niemand, Mc. 13, 32.
auch nicht die Engel im Himmel, auch nicht der Sohn, nur
der Vater[d]). — 43 Das aber bedenket: Wenn der Hausherr Mt. 24, 43.
wüsste, in welcher Nachtwache der Dieb kommt, so würde
er gewacht und in seinem Hause nicht haben einbrechen
lassen! 33. *Darum* habt Acht, wachet, denn ihr wisst Mc. 13, 33–37.
nicht, wann die Zeit da ist. 34. Gleichwie ein Reisender,
als er sein Haus verliess und seinen Sclaven die Gewalt,
jedem aber sein Geschäft übergab, noch dem Thürhüter be-
fahl, zu wachen, *so sage auch ich euch*: 35. Wachet,
denn ihr wisst nicht, wann der Herr des Hauses kommt,

ob am Abend oder um Mitternacht, oder beim Hahnenruf, oder Morgens früh, 36. damit er nicht, wenn er unversehens kommt, euch schlafend antreffe! 37. Was ich euch aber sage, sage ich allen: Wachet![e])

Kritische Bem. Parallel sind Mc. 13, 1—37; *Mt.* 24, 1—51; *Lc.* 21, 5—38, *alle drei Bearbeitungen von A, wobei jedoch Mc. dem Urtexte am nächsten geblieben ist. Die vorgenommenen Aenderungen sind aber folgende:* 1) *Mt. lässt das Gespräch von den Jüngern schlechthin, eröffnet und von ihnen auch fortgesetzt werden* (*V.* 1 *u.* 3), *eine Verallgemeinerung von A* (*Mc.* 1 *u.* 3), *da das Umgekehrte nicht wohl erklärbar wäre, formirt die Frage der Jünger bestimmter nach dem folgenden Inhalt der Antwort Jesu, wobei die* συντέλεια τ. αἰῶνος *die Hand des Ueberarbeiters verräth* (*vgl.* 13, 39 *f.*; 28, 20): *V.* 3, *lässt Hungersnoth ebenfalls Ort für Ort herrschen* (*V.* 7, *gegen Mc.* 8), *die Jünger darauf getötet werden: V.* 9, *im Widerspruch mit Mt.* 15; 20; 23 *wie mit Mc.* (*V.* 9) *u. Lc.* (*V.* 12), *überträgt den allgemeinen Hass gegen die Jünger speciell auf die Heiden* (*V.* 9; *gegen Mc.* 13 *u. Lc.* 17), *die gegenseitige Auslieferung aber auf die Christen* (*V.* 10), *anticipirt aus Mc.* 22 *die falschen Propheten* (*V.* 11), *welche die Ungesetzlichkeit vermehren und dadurch die Liebe der meisten Christen zu einander erkälten, macht durch das beigesetzte* τοῦτο *die Verkündigung des Evangeliums* (*Mc.* 10), *zu einer Verkündigung der Parusie* (*V.* 14), *lässt Mc.* 11 *weg und anticipirt V.* 9—13 *mit treuerer Wiedergabe des Textes in seiner Aussendungsrede an die Apostel* (10, 17—22, *vgl. Nr.* 19 *kr. B.*). *Sodann versieht er das* βδέλυγμα ἐρημώσεως *mit dem bezüglichen Citat, fügt der Winterszeit in Mc.* 18 *noch den Sabbat hinzu* (*V.* 20), *der den Christen die nöthige Hülfe bei der Flucht entziehen konnte, exemplificirt das Hier oder Dort des falschen Messias* (*Mc.* 21) *durch die Wüste und die Gemächer des Tempels, schildert im Gegensatze dazu die Art der Erscheinung des Menschensohnes und fügt ein Wort aus B hinzu* (*V.* 27 *f. vgl Nr.* 40 *krit. Bem.*). *Endlich hebt er durch* εὐθέως (*V.* 29) *die Nähe der Parusie nach Eintritt der höchsten Noth hervor, malt die Erscheinung des Menschensohnes weiter aus* (*V.* 30), *schiebt aus B V.* 37—41 *ein* (*vgl. Nr.* 40 *kr. B.*) *und kürzt* (*V.* 42) *Mc.* 33—36, *da ihm aus B eine andere Form des Gleichnisses vorlag* (*V.* 45—51). *Diese Aenderungen sind grösstentheils der Reflex der Zustände, unter deren Eindruck I Mt. geschrieben hat. Während nach* 10, 23 *die Zwölfe im Allgemeinen die Parusie noch erleben,*

werden die Jünger nach 24, 9 *getötet, was sich wegen des dabei erwähnten Hasses der Heiden auf die Verfolgungen der Juden und Judenfreunde während des jüdischen Krieges* (*vgl. besonders Jos. jüd. Kr.* 2, 18, 2 *ff.*), *die natürlich dann auch manchem Jünger das Leben kosteten, beziehen muss, gleichwie V.* 10 *auf den Abfall mancher Christen in dieser Zeit geht; die Erwähnung der falschen Propheten und der herrschenden Lieblosigkeit aber reflectirt auf die Zustände des Jahres* 68 (*vgl. Jos. jüd. Kr.* 4, 3, 2; 6, 3), *von denen auch die Christen nicht unberührt bleiben konnten; ferner schwebten ihm bei dem in der Wüste oder in den Gemächern des Tempels auftretendem Messias wohl die Jos. jüd. Kr.* 2, 13, 4 *f. und* 17, 9 *erzählten Begebenheiten vor, von denen die letztere in das Jahr* 66 *fällt und die das Auftreten falscher Messiasse anzukündigen schienen, daher er sich veranlasst sieht, die Art der Erscheinung des Menschensohnes näher zu beschreiben. Seinen historischen Standpunkt hat er in Kap.* 24 *deshalb wahrscheinlich zwischen V.* 12 *und* 13, *denn dabei erklärt sich die Versetzung von Mc. V.* 13 *b und die vorangehende Einschiebung von V.* 11 *f., und wir haben ihn mithin im Jahre* 68 *schreibend zu denken* (*vgl. auch Nr.* 34 *krit. Bem.*), *wo die V.* 11 *f. beschriebenen Zustände eine Ermahnung zur Ausdauer und eine ermuthigende Hinweisung auf den sofortigen Eintritt der Parusie, nachdem die Noth den Gipfel erreicht hätte* (*V.* 29), *motivirten.* 2) *Lc. lässt die Rede im Tempel und an beliebige Leute gehalten sein* (*V.* 5 *vgl.* 1 *u.* 37; *gegen Mc. u. Mt.* 1 *u.* 3), *erweitert und glättet dieselbe rhetorisch durchweg, zerreisst den natürlichen Zusammenhang zwischen V.* 9 *und* 10 *b, indem er Jesus V.* 10 *a von Neuem anheben lässt, versetzt durch V.* 12 *a die Verfolgungen der Jünger vor die Ereignisse V.* 10 *f., die er durch Pest und Himmelszeichen erweitert, übergeht die Verkündigung des Evangeliums unter den Heiden* (*Mc.* 10; *Mt.* 14), *weil er dieselbe später zu bringen beabsichtigt* (24, 47), *malt jene Verfolgungen nach Thatsachen* (*Geschichte des Paulus und Stephanus, vgl. Apg.* 6, 10) *weiter aus* (*V.* 12 — 15), *bezieht die Auslieferung an die Feinde gleich I Mt. auf die Christen* (*V.* 16), *fügt V.* 18 (*vgl.* 12, 7) *ein, setzt an die Stelle des Greuels der Verwüstung im Tempel die Belagerung und Verwüstung der Stadt* (*V.* 20), *beschreibt diese Zeit als eine Zeit der göttlichen Vergeltung an Israel* (*V.* 22 *f.*), *verkündigt die Wegschleppung der Gefangenen, alles dies offenbar ex eventu, erwartet aber auch ein Ende der heidnischen Herrschaft über Jerusalem* (*V.* 24); *ferner beseitigt er, freilich im*

Widersprüche mit V. 28, *die Hinweisung bei Mc. und Mt. auf den baldigen Eintritt der Parusie nach der Katastrophe in Jerusalem, jedenfalls weil die Erfahrung dieselbe widerlegt hatte, führt die Schilderung der vorhergehenden Naturkatastrophe weiter aus* (*V.* 25 *f.*), *schiebt zur Ermuthigung V.* 28 *ein, beseitigt das Wort von der Verborgenheit des Wiederkunftstages, weil dasselbe nach Hinausrückung des Termins ins Unbestimmte keinen Sinn mehr hatte, und setzt an die Stelle von Mc.* 33 — 37 *eine ähnliche Ermahnung eigener Composition* (*V.* 34 — 36). *An Einer Stelle zeigt Lc. auch hier die Einwirkung des Josephus* (*vgl. Lc.* 21, 5 *mit Alt.* 15, 11, 3 *und Nr.* 47 *kr. Bem.*), *so dass die Aenderungen des Grundtextes von II Lc. herrühren müssen. Seinen historischen Standpunkt hat der Ueberarbeiter nach alle dem in den καιροῖς ἐθνῶν* (*V.* 24) *und zwar geht auch aus diesem Plural hervor, dass seit der Zerstörung der Stadt schon geraume Zeit verflossen war* (*vgl. S.* 46). 3) *Bei Mc. sind nur wenige Veränderungen zu notiren. Aus Mt. V.* 8 *hat er wahrscheinlich die ἀρχὴ ὠδίνων in V.* 9 *a entlehnt, welche bei Lc. fehlt und der Terminologie des Mt. entspricht* (*vgl. dort V.* 3 *b*), *und in V.* 4 *u.* 23 *πάντα hinzugefügt* (*gegen Lc.* 7; *Mt.* 25). — *Eine nähere Betrachtung zeigt aber, dass auch die eschatologische Rede in A theilweise eine freie Bildung des Evangelisten ist, da, wie wir sehen werden, nur so die Composition der Rede begreiflich wird, der Gebrauch der Septuag. in V.* 14 *u.* 25 (*s. unten*) *ohnehin die Urheberschaft Jesu im Einzelnen ausschliesst, und nicht minder wie bei Mt. und Lc. die Spuren einer späteren Zeit sichtbar sind. Ein bedeutsamer Fingerzeig ist aber hier die Anticipation von V.* 21 — 23 *in V.* 5 *f. Dieselbe erklärt sich nur daraus, dass der Evangelist mit Nachdruck auf die Erscheinung von Pseudomessiassen hinweisen wollte; diese bildet denn auch gradezu den Ausgangspunkt der Rede und motivirt die Erinnerung, das Ende der gegenwärtigen Welt nicht zu früh zu erwarten* (*V.* 7: ἀλλ' οὔπω τὸ τέλος *und* 10: πρῶτον). *Es muss also die Gegenwart des Evangelisten Veranlassung zu der Erwartung, dass viele falsche Messiasse auftreten würden, gegeben und die Gefahr vorgelegen haben, dass die Christen sich alsdann zu dem Glauben verführen liessen, einer derselben sei der Messias und es sei das Ende gekommen. Dies führt uns aber in das Jahr* 66, *wo Manaim in königlichem Gewande den Tempel betrat* (*Jos. jüd. Kr.* 2, 17, 9) *und so das Auftreten falscher Messiasse erwarten liess. Deutet doch auf diese Zeit auch das Gestelltwerden vor Procuratoren und Könige,*

welches auf Paulus zurückblickt (*V.* 9), *ferner die Aussage, dass vor Eintritt des Endes an alle Heidenvölker das Evangelium verkündet sein müsse, welche auf die Unterbrechung der Heidenmission durch die Gefangenschaft und den Tod dieses Apostels reflectirt* (*V.* 10) *und der allgemeine Hass gegen die Jünger, welcher sie während des Krieges von Seiten der national gesinnten Juden wie der Heiden treffen musste* (*V.* 13), *ja möglicher Weise auch V.* 11, *als eine Erinnerung an die kraftvolle Selbstvertheidigung des Paulus. Die Gegenwart des Verfassers fällt daher zwischen V.* 13*a und* 13*b, gegen das Ende des Jahres* 67, *wogegen kein Grund vorhanden ist, sie in das Jahr* 68 *zu setzen, da weder V.* 14 *die Thatsache der beginnenden Einschliessung der Stadt noch V.* 15 *ff. die der gleichzeitigen Flucht Vieler aus derselben voraussetzen* (*s. unten*), *überdies aber ja schon die auch aus dem Inhalte der Erweiterungen Mt.* 24 *erkennbare frühere Abfassung des Marcus gegen das Jahr* 68 *spricht. — Gleichwohl ist die Annahme unbegründet, dass Mc.* 13 *gar keine echten Aussprüche Jesu enthalte. Nicht nur ist die Veranlassung der Rede durchaus originell, sondern ihr wesentlicher Inhalt entspricht auch dem, was wir früher bereits gefunden: vgl. zu dem nahen Eintritte des vollendeten Königthums Gottes Nr.* 24 *Erl. d und Nr.* 3 *Erl. a, zu der Erwartung einer baldigen Zerstörung des Tempels oder der Stadt und des nahen Gerichts überhaupt Nr.* 32 *Erl. c und Nr.* 38*d, zu der persönlichen nahen Wiederkunft Jesu Nr.* 24*c und d. Für die Anregung der zuletzt genannten Erwartung durch Jesus selbst spricht aber auch noch abgesehen von den authentischen Aussprüchen Mc.* 14, 25 *u.* 62, *der Umstand, dass Paulus sie auf Jesus selbst zurückführt* (1 *Thess.* 4, 15, *vgl. S.* 16), *dass dieselbe in der apostolischen und nachapostolischen Literatur trotz aller Enttäuschungen constant wiederkehrt* (1 *Cor.* 16, 22; *Phil.* 4, 5; *Apk.* 7, 7; 12,; 20; 1 *Petri* 4, 5; *Jac.* 5, 8; *Hebr.* 10, 37; *Joh.* 5, 25; 1 *Joh.* 2, 18; 2 *Petri* 3, 3 *ff.*), *was doch schwerlich der Fall wäre, wenn neben ihr in dem Kreise der ersten Jünger noch eine andere Vorstellung Jesu bekannt gewesen wäre, dass sie ja eigentlich eine Consequenz der Idee der Auferstehung und des vollendeten Gottesreiches ist* (*vgl. Nr.* 52*b; Nr.* 11*d*), *welches letztere ja doch auch von Jesu als bald eintretend gedacht wird, und dass die Entfernung der bezüglichen Aussprüche aus den überlieferten Reden Jesu daher nur durch kritische Machtsprüche ermöglicht wird. Eine nähere Untersuchung des Textes nun zeigt, dass der Evangelist eine ältere Ueberlieferung vor sich hatte, welche*

er mit eigenen Zusätzen versah (die Existenz eines besonderen Flugblattes, welches dann in das Evangelium hineingearbeitet worden wäre, mit Berufung auf die Notiz Eus. Kircheng. 3, 3, 5 *anzunehmen, ist daher, abgesehen davon, dass sie das Jahr* 68 *forderte und bei Eusebius nicht indicirt ist, überflüssig). Es ergibt sich aber bezüglich dieser Zusätze näher Folgendes:* 1) *V.* 5 *f. ist, wie wir oben sahen, Product des Evangelisten, hervorgegangen aus der Reflexion auf eine spätere Zeit, wie denn diese Verse auch in keiner directen Beziehung zu der Frage nach den Vorzeichen der Zerstörung des Tempels stehen, und zu Jesu Zeit keine Erscheinungen vorhanden waren, welche ihm zu der Warnung vor falschen Messiassen hätten Veranlassung geben können. Damit fällt aber auch die Echtheit von V.* 7 *b* (ὁρᾶτε — τέλος), *welcher gleichfalls auf der Tendenz beruht, die Judäischen Christen vor falschen Anzeichen, dass das Ende der gegenwärtigen Welt eingetreten sei, zu warnen, und den Zusammenhang von V.* 8 *mit* 7 *a unterbricht.* 2) *V.* 9 *b* — 11 *unterbrechen nicht minder den Zusammenhang von V.* 8 *mit* 12 *und tragen ausserdem, wie wir oben sahen, die Spuren späterer Entstehung an sich, was nicht minder auch von V.* 13 *gilt.* 3) *V.* 14 *a ist zwar in der Hauptsache, der Zerstörung des Tempels, durch den Connex mit V.* 2 *gesichert; dagegen gehört die Aufforderung, bei der Lectüre von Daniel darauf zu achten, nicht der lebendigen Rede, sondern der literarischen Apokalyptik an, ist der Ausdruck* βδέλυγμα ἐρημώσεως *aus der Septuag. (Daniel* 9, 27; 12, 11) *entlehnt, die Jesus jedenfalls nicht benutzte, und ist das* ὅπου οὐ δεῖ *eine dunkle Bezeichnung des Tempels, deren sich Jesus nach der unverhüllten Aussage in V.* 2 *jedenfalls nicht mehr bediente (Mt. hat dafür nach Sept. Dan.* 9, 27 ἐν τόπῳ ἁγίῳ *gesetzt). Da nun gleichwohl anzunehmeen ist (vgl. V.* 19 = *Dan.* 12, 1; *V.* 26 = *Dan.* 7, 13), *dass Jesus einen Ausdruck aus dem Urtexte von Daniel gebraucht habe, so werden seine Worte etwa ursprünglich so gelautet haben: Dann aber werdet ihr entsetzliche Greuel im Tempel beginnen sehen (dass der ursprüngliche Text dem Original von Daniel folgte, zeigt noch der Plural* ἑστηκότα, *welcher nicht dem* βδέλυγμα, *sondern dem hebr. schiquzim folgt), wobei dann Jesus freilich nach V.* 2 *nicht die Entweihung (gemäss Dan.* 8, 13 *f.), sondern die Zerstörung des Tempels im Auge hatte.* 4) *V.* 14 *b* — 18 *gehören ebenfalls dem Evangelisten an, der damit den Christen im Hinblick auf die kommende Einnahme der Stadt eine Weisung geben will; denn sie unterbrechen in ihrer breiten Fassung den Zusammenhang von*

V. 19 *mit V.* 12 *und* 14*a und entsprechen nicht dem kurzen pathetischen Character der Zukunftsrede. Dagegen sind V.* 19 *f. nicht anzufechten, da ihre Anlehnung an Dan.* 12, 1 *nichts Auffallendes hat, und sie nach V.* 14 *und vor V.* 24 *ein nothwendiges Mittelglied bilden. Ueber die Nichtursprünglichkeit von V.* 21—23 *aber wurde oben schon das Nöthige bemerkt; dieselben unterbrechen ausserdem den Connex von V.* 20 *mit* 24. 5) *In dem Abschnitte V.* 24—32 *könnten V.* 24—27 *deshalb Bedenken erregen, weil sie in keiner directen Beziehung zu der Fragestellung V.* 3, *welche nur die Zerstörung des Tempels betrifft, stehen, allein sie sind gleichwohl unentbehrlich, da Jesus nicht mit der Vorausverkündigung grässlicher Noth schliessen konnte, sondern dem dunklen Bilde der Drangsal im Vordergrunde, wenn er seine Jünger nicht entmuthigen wollte, das helle des Sieges als Perspective folgen lassen musste (dieser Gegensatz ist im Texte durch ἀλλὰ V.* 24 *ausgedrückt). Ebenso würden V.* 28 *f. nur dann nicht in diesen Zusammenhang passen, wenn ταῦτα in V.* 29 *nicht auf alles bis V.* 26 *Erwähnte ginge und der vor der Thür Befindliche nicht der Menschensohn wäre (vgl. Lc.* 12, 36; *Apk.* 3, 20), *sofern alsdann die beiden Glieder von V.* 29 *tautologisch würden. Wohl aber sind einzelne Stellen in diesem Abschnitte Zusätze des Evangelisten. Dahin gehört V.* 25*b, wo die* δυνάμεις *den Ausdruck der Septuag. für Gestirne (hebr. zebaoth, Sternenheere, vgl. Jes.* 34, 4; *Jer.* 8, 2; *Dan.* 8, 10) *sind, so dass der Satz mit V.* 25*a tautologisch ist; der Evangelist wollte hier die Schilderung der Naturkatastrophe erweitern und fügte daher Jes.* 34, 4 *ein. Ferner V.* 31, *eine jener apokalyptischen Formeln der Versicherung, wie sie vielfach vorkommen (vgl. Dan.* 10, 21; 11, 1; *Sibyll. III* 697 *ff.*; 815 *ff.*; *Apk.* 21, 5; 22, 6 *ff.*), *dazu bestimmt, in der Noth des Krieges die Leser zu ermuthigen, im Munde Jesu aber an dieser Stelle schwer begreiflich (vgl. Nr.* 34*a); durch Entfernung dieses Verses wird aber auch V.* 32 *erst verständlich, sofern er alsdann in unmittelbare Beziehung zu V.* 30 *tritt und den Gedanken ausdrückt, dass der Zeitpunkt innerhalb eines Menschenalters, wo alles dies (d. h. die Vorzeichen der Zerstörung des Tempels, diese selbst und die Wiederkunft des Menschensohnes) sich ereignet haben werde, verborgen sei.* 6) *V.* 33—37 *schliessen sich logisch an V.* 32 *an, indem sie eine praktische Folgerung aus der Ungewissheit der Zeit jener Vorgänge ziehen (dass der Hausherr in dem Gleichnisse nicht der Menschensohn, sondern Gott sei, wird sich aus der Auslegung ergeben, vgl. Erl. e),*

und enthalten auch an sich nichts, was an ihrer Echtheit zweifeln liesse. Auch verdient die hier vorliegende Fassung des Gleichnisses von dem wachsamen Sclaven den Vorzug vor den beiden andern erhaltenen, nämlich 1) *Mt.* 24, 45—51 = *Lc.* 12, 41—48, *aus B entlehnt und mit den eigenthümlichen Zusätzen Mt. V.* 51 *b; Lc. V.* 41; 47 *f., von denen die letztern der Tendenz des Gleichnisses fremd sind, versehen. Wenn wir auch davon absehen, dass hier der Hausherr nach späterer Auffassung auf Jesus statt auf Gott gedeutet ist* (*Mt.* 44; *Lc.* 40, *vgl. Erl. e*), *so treten ausserdem doch auch spätere Gesichtspunkte, die Suprematie der Gemeindevorsteher über die Christen und die Verzögerung der Wiederkunft des Herrn* (*Mt.* 48; *Lc.* 45), *auf.* 2) *Lc.* 12, 35—38, *wo V.* 38 *an Mc. V.* 35 *erinnert, die Heimkehr von der Hochzeit V.* 36 *nur eine zwecklose Abwandlung von Mc. V.* 35 *ist, die Ehrenmahlzeit für die Sclaven aber nicht recht motivirt erscheint* (*vgl. Lc.* 17, 7 *ff*). — *Dagegen erkennen wir in dem Gleichnisse von dem Diebe Mt. V.* 43 = *Lc.* 12, 39 *ein echtes Wort Jesu, von dem sich* 1 *Thess.* 5, 2 *u.* 4 *und Apk.* 3, 3; 16, 15 *Nachklänge finden, dessen Deutung auf die Wiederkunft Jesu aber späteren Ursprungs ist, und wir haben dasselbe daher in den Text aufgenommen. Die so hergestellte Zukunftsrede Jesu bildet ein wohl zusammenhängendes Ganzes, dessen Anlehnung an prophetische Vorstellungen* (*vgl. die Erl.*), *zumal wenn man auf die Verwandtschaft des Inhaltes reflectirt, nichts Auffallendes hat, das in der Verkündigung der Zerstörung des Tempels gleichwohl eine originelle Weissagung besitzt, und für dessen Echtheit grade der Umstand spricht, dass der grössere Theil der Vorausverkündigungen, die Art der Zerstörung des Tempels mit einbegriffen, den geschichtlichen Ereignissen des Zeitalters nicht entspricht.*

Erläuterungen. a) Die Art, wie das Gespräch sich entspinnt, ist ganz aus dem Leben gegriffen. Beim Herabsteigen vom Tempelberge nach dem Kidronthal, durch welches der Weg nach dem Oelberge führte (V. 3), wenden die Wandrer sich um und blicken nach den über ihnen aufragenden Bauten des Tempels, welche durch ihre Ausdehnung und Pracht immer wieder zum Anschauen einluden (vgl. darüber sowie insbesondere über die mächtigen Quadern, welche zum Bau verwendet worden waren, Jos. jüd. Kr. 5, 5, 6; 6, 4, 8). Betrachtest du diese m. Bauten?: Zu ergänzen ist: Weist du auch, wie es damit ergehen wird (Aposiopese)? Kein Stein etc.: Jesus denkt an Einreissen oder Abbrechen des Tempels

durch den Feind (V. 14), während in Wirklichkeit der Herodianische Tempel durch Feuer zerstört wurde (Jos. jüd. Kr. 6, 4, 6 ff.). Vgl. zu seiner Erwartung der Zerstörung der Stadt überhaupt Nr. 32 c. Die Ahnung, dass dieselbe eintreten werde, wird auch während des jüdischen Krieges mehrfach ausgesprochen (vgl. Jos. jüd. Kr. 2, 12, 5; 15, 4; 16, 4 u. s. w.) und war in den Verhältnissen, der Nothwendigkeit für den Feind, sich der Hauptstadt zu bemächtigen, der heidnischen Abneigung gegen das jüdische Nationalheiligthum und der Gier nach den Tempelschätzen begründet; Jesus aber sieht darin ein göttliches Gericht über das der Reform widerstrebende israelitische Religionswesen (vgl. 14, 58). *Σημεῖον* ist hier das Vorzeichen eines künftig Geschehenden (hebr. oth: Jes. 8, 18; 20, 3; Ez. 4, 3). Nach den Propheten vollzieht Gott durch Kriege, Erdbeben und Hungersnoth sein Gericht an den Menschen (vgl. Joel 2, 10; Jes. 13, 4; Jer. 4, 24; 14, 15 ff.; Ez. 7, 15; Hen. 1, 6; 99, 4; Sib. 3, 590 ff.; die Stelle 4 Esra 13, 31 ist eine Nachbildung unserer Stelle), eine Vorstellung, welche bezüglich der beiden letztern in den Naturverhältnissen Asiens begründet ist (vgl. im Allg. Jos. Alt. 15, 9, 11, über Erdbeben in Palästina Bibell. II S. 138 f., über Hungersnoth in Folge von Dürre oder Heuschrecken Jer. 14; Joel 1). Eingetroffen ist diese Weissagung nicht, da der Krieg des Aretas mit Herodes und ein Krieg der Parther (vgl. S. 4; Jos. Alt. 18, 9, 1) dem universellen „Volk gegen Volk und Reich gegen Reich“ nicht entsprechen, Erdbeben nur local in Kleinasien stattfanden (vgl. Tac. Ann. 14, 26), eine Hungersnoth unter Claudius sich nur auf Judäa und die Nachbarländer erstreckte (vgl. Jos. Alt. 20, 2, 6), diese Begebenheiten aber ausserdem zu weit zurückliegen (36—60 n. Chr.), als dass sie das Vorspiel der Zerstörung Jerusalems bilden könnten, zu der sie überdies in keiner so nahen Beziehung stehen, wie sie der Zusammenhang von V. 14 mit dem Vorhergehenden fordert, ein Umstand, der gleicherweise gegen die Reflexion auf anderweitige Kriege der Zeit bis zum J. 70, wie andererseits gegen die Annahme einer Weissagung ex eventu, spricht. Zu diesem allgemeinen Kriegszustande auf Erden tritt der innere Hader, der Bürgerkrieg, der bis zum Mord der Blutsverwandten unter einander führt (vgl. Ez. 38, 21; Sach. 14, 13; Hag. 2, 22; Hen. 56, 7; 100, 2, nur dass hier theils Verwirrung, theils, und zwar an den letztern Stellen, das von den Gerechten an den Sündern zu vollziehende Gericht die Ursache des Mordens ist). Die Vorzeichen

der Zerstörung bildet also eine furchtbare Noth, herbeigeführt durch widrige Naturverhältnisse und äussere wie innere Kriege. Jedenfalls hat Jesus diese Vorzeichen zugleich als den Anfang eines göttlichen Gerichtes betrachtet, da er die Zerstörung der Stadt (und des Tempels) ja offenbar unter letzteren Gesichtspunkt stellt (vgl. Nr. 32), der Zweck dieses Gerichts aber ist die Vernichtung der dem göttlichen Weltzwecke, der Herstellung des vollendeten Gottesreiches, widerstrebenden Elemente. — **b**) Entsetzliche Greuel: Im Urtexte von Dan. 9, 27 vgl. 11, 31; 12, 11 ist bei den schiquzim meschomem (vgl. sprachlich Dan. 8, 13; Ps. 45, 5; 1 Chron. 27, 5) an den heidnischen Altar zu denken, welchen Antiochus Epiphanes im J. 167 v. Chr. auf dem Brandopferaltar des Tempels errichten liess (vgl. 1 Mcc. 1, 55; 6, 7), Jesus aber bedient sich des Ausdruckes zur Bezeichnung des Abbruches des Tempels (V. 2). ἑστηκότα: Zu ἑστηκέναι im Sinne von anheben, beginnen vgl. Hom. Il. 13, 333; 19, 117 und sonst. In den allgemeinen Kriegszustand wird nach der Meinung Jesu also auch Judäa hineingezogen, wobei er ohne Zweifel an eine Erhebung der Juden gegen die römische Herrschaft gedacht hat, und es kommt dann zur Zerstörung Jerusalems und des Tempels (vgl. Nr. 32 Erl. b und c). V. 19 klingt an die eschatologische Schilderung Dan. 12, 1 (vgl. auch Joel 2, 2) an. Welche er erwählt hat: nämlich zur Theilnahme am vollendeten Gottesreiche. — **c**) Grosse Katastrophen in der Geschichte, insbesondere aber die Endkatastrophen, werden nach der Vorstellung auch der Propheten von entsprechenden Naturereignissen begleitet, was theils eine poetisch-symbolische, theils die reale Bedeutung einer dem Zwecke der Katastrophen entsprechenden Umwandlung auch der Natur hat. Die vorliegende Schilderung lehnt sich an Stellen wie Joel 2, 4; Jes. 34, 4; Ez. 32, 7 f. an und bildet den hebenden Contrast zu der folgenden Herrlichkeit des Menschensohnes (V. 26). In Folge von Sonnen- und Mondfinsterniss und Herabfallen der Sterne, welche nach der populären Vorstellung des Alterthums (vgl. Jes. 14, 12; Hor. epod. 17, 5; Plin. h. n. 2, 6), wozu wohl die Sternschnuppen Veranlassung gaben, am Himmel schwebende Lichter waren, tritt Finsterniss ein, damit der Lichtglanz des Menschensohnes desto heller strahle (vgl. Jes. 24, 23). Die Schilderung der Erscheinung des Menschensohnes lehnt sich an Dan. 7, 13 f. an. Der ursprüngliche Sinn dieser Stelle ist die der Vernichtung der syrischen Herrschaft (7, 9—12) folgende Erhebung Israels, des einem Menschensohne Aehnlichen (im Gegen-

satz zu den als Thieren vorgestellten heidnischen Nationen. Dan. 7, 3 ff. vgl. Ps. 80, 18), zur Weltherrschaft, was symbolisch dadurch ausgedrückt wird, dass der Menschensohn auf Wolken vor den als Richter auf dem Throne des Himmels sitzenden Gott emporgehoben wird, um dort durch richterliches Urtheil die Weltherrschaft zugesprochen zu bekommen. Jesus aber versteht nach dem Vorgange des Buches Henoch (45, 3 f.; 48, 2 u. s. w., vgl. überhaupt meine Beiträge II S. 61 f.; 66 ff.) unter dem Menschensohne den Messias (vgl. Hen. 48, 10; 32, 4 und im Allgem. Nr. 12 Erl. e) und denkt sich seine Erscheinung, wobei er von den Wolken getragen wird und von dienstthuenden Engeln umgeben ist, als ein Niederkommen vom Himmel auf die Erde, wozu die Gotteserscheinungen des alt. Test. (vgl. Ex. 34, 5; Ps. 104, 3; Gen. 28, 12 f.) das Vorbild sind. Herrlichkeit: hebr. kabod. Zu denken ist an den ihn umgebenden Lichtglanz, das Symbol der Majestät (vgl. Jes. 24, 23; 60, 2 u. 19; auch das σημεῖον τ. υἱοῦ τ. ἀνθρ. Mt. 24, 30 bezieht sich hierauf). Mit der Sammlung der Auserwählten aus allen Weltgegenden, aus Juden und Heiden, womit zugleich der Ausschluss der Nichterwählten gegeben ist (vgl. Nr. 34 b; 24 c), constituirt Jesus das vollendete Gottesreich (vgl. Nr. 24 d; Hen. 10, 16; 62, 8; 93, 2), dessen Haupt er ist (vgl. Nr. 4 f.). Von dem Rande der Erde u. s. w.: d. h. von einem Horizont bis zum andern, entgegengesetzten, also von der ganzen Erde her. Vgl. zu der Vorstellung von der Parusie im Allgemeinen Nr. 24 Erl. a. Die vorliegende Schilderung derselben ist der symbolische, aber von Jesus ohne Reflexion auf den Unterschied von Form und Inhalt, weil auf der Grundlage der antiken Kosmologie und mit wesentlichen Antheil von Gemüth und Phantasie, gegebene Ausdruck für die Idee des Reiches Gottes, die, weil sie in ihm verkörpert sei, auch nur durch ihn zur adäquaten Verwirklichung kommen könne. — d) Das Gleichniss vom Frühfeigenbaum weist auf die Zeit um Ostern, wo dessen Aeste saftig und daher weich werden, die Frucht ansetzt und die Blätter hervorkommen (vgl. Bibell. II S. 262); die Ernte findet schon Ende Juni statt, so dass Jesus jedenfalls eine kurze Zeit bezeichnen will. Jene Erscheinungen am Feigenbaum sind Bild der Vorzeichen, der eintretende Sommer aber symbolisirt die Erscheinung des vollendeten Gottesreiches. Vor der Thür ist: Bild des unmittelbar Bevorstehenden (vgl. Apk. 3, 20; Jac. 5, 9). Dieses Geschlecht: d. h. die jetzt lebende Generation; die Dauer einer Generation wird bald auf 100,

bald auf 30—40 Jahre berechnet (Gen. 15, 14; 16 vgl. Ex. 12, 40; Hiob 42, 16); mit Rücksicht auf Mc. 9, 1 hat Jesus etwa an die Durchschnittszahl von 60 J. gedacht. Dies alles: d. h. alle besprochenen eschatologischen Vorgänge. Um jenen Tag oder jene Stunde weiss niemand: d. h. keiner kennt den speciellen Zeitpunkt innerhalb der Dauer des lebenden Geschlechtes, wo alle diese Vorgänge, welche mit der Parusie Jesu enden, sich ereignet haben werden, also abgeschlossen sind (μέχρις οὗ mit dem conj. aor. hat die Bedeutung des fut. exact.; ἡμέρα und ὥρα sind beide gleichbedeutende Bezeichnungen eines bestimmten Zeitpunktes, dem hebr. jom und eth entsprechend, und ἐκείνη deutet auf die Zukunft). Zu dem beschränkten Wissen Jesu vgl. Nr. 34a. Die Vorstellung von seiner nahen Wiederkunft und Reichsvollendung ist zwar ein thatsächlicher Irrthum, aber ein Irrthum, der nicht allein für die gewaltige Energie seines religiösen Bewusstseins zeugt, welche die Perspective der Zukunft abkürzte (Analogien dazu bietet die Geschichte zahlreich), sondern auch von ungeheurer Bedeutung wurde für die älteste Christenheit, die ohne die Erwartung des nahen Sieges in dem Kampfe mit der heidnischen Weltmacht ermattet wäre. — c) Die beiden Gleichnisse versinnlichen den Gedanken, dass weil die Zeit (zu καιρὸς V. 33 im Sinne von Zeitperiode vgl. Sept. Dan. 7, 25; 12, 7; Mc. 1, 15) jener eschatologischen Vorgänge (bloss an die Parusie zu denken, ist unthunlich, weil doch Jesus bei seinen Jüngern nicht die Möglichkeit statuiren konnte, dass sie während der eingetretenen Drangsale schliefen) verborgen sei, die Jünger sich auf ihren Eintritt bereit halten müssten; alles Uebrige in den Gleichnissen aber gehört zur Form derselben, denn auch V. 35 gibt keine specielle Deutung, sondern setzt die Bildersprache fort. Nachtwache: Die Zeit vom Sonnenuntergange bis zum Tagesanbruch wurde bei den Hebräern nach der Zeit der Ablösung der Wächter in 3 und später nach römischer Sitte in 4 Nachtwachen eingetheilt (V. 35 vgl. Ex. 14, 24; Ri. 7, 19; Jos. Alt. 5, 6, 5). Das Wachen ist hier bildliche Bezeichnung des sich sittlich Bereithaltens oder Gefasstmachens durch Anspannung des Geistes, Regsamkeit und Thätigkeit (hebr. ur, Gegensatz: jaschen, schlaff, lass sein, vgl. Ps. 44, 24; 78, 65). Ohne diese Wachsamkeit würden die Jünger unfähig geworden sein, während jener Drangsale Stand zu halten. Und seinen Sclaven die Gewalt (plein pouvoir) übergab . . . . noch dem Thürhüter befahl: Durch diesen ausdrücklichen Befehl im Vergleiche zu der

übrigens ertheilten Vollmacht soll die Wichtigkeit des Wachens hervorgehoben werden. Der Herr des Hauses in V. 35 ist Gott (vgl. Mc. 12, 1; Mt. 25, 14; Nr. 34 Erl. b); sein Kommen aber bezeichnet seine Offenbarung in den eschatologischen Ereignissen (vgl. Jes. 40, 10; 66, 15). Durch V. 37 werden die vier Jünger aufgefordert, auch die übrigen zur Wachsamkeit zu ermahnen. Dass aber Jesus nur diesen vier seine eschatologischen Eröffnungen macht, rührt wohl daher, dass er die andern nicht in gleicher Weise für ihre Aufnahme disponirt hielt (vgl. Mc. 14, 33).

57. Jesus ermahnt die Zwölfe zu furchtloser und fleissiger Verkündigung der Wahrheit.

Als aber die Zwölfe sich wieder um ihn versammelt hatten, sprach Jesus zu ihnen: 49[t]. Einen Feuerbrand in die Welt zu werfen bin ich gekommen! 52. Denn von nun an werden fünf in Einem Hause entzweit sein, 53. drei werden wider zwei und zwei wider drei Partei nehmen, der Vater wider den Sohn und der Sohn wider den Vater, die Mutter wider die Tochter und die Tochter wider die Mutter, die Schwiegermutter wider die Schwiegertochter und die Schwiegertochter wider die Schwiegermutter. 16. *Darum* sende ich euch wie Schafe zwischen die Wölfe. Deshalb seid klug wie die Schlangen — doch ohne Falsch wie die Tauben! 24. Der Schüler steht nicht über dem Lehrer und der Sclave nicht über seinem Herrn. 25. Zufrieden sei der Schüler, wenn er seinem Lehrer, und der Sclave, wenn er seinem Herrn gleichsteht! Haben sie den Hausherrn Belzebul genannt, wie viel mehr werden sie seine Angehörigen so nennen! 26[t]. So fürchtet euch nun nicht vor ihnen! 28. Fürchtet euch auch nicht vor denen, die den Leib töten, die Seele aber nicht zu töten vermögen; fürchtet euch vielmehr vor dem, der es vermag, so Seele wie Leib in der Gehenna zu vernichten! 29. Kauft man nicht zwei Vögelchen für einen Assarius? Und doch fällt keins von ihnen zur Erde wider Willen eures Vaters. 30. Bei euch aber sind auch die Haare des Hauptes alle gezählt![a]) — 26. Nichts ist verhüllt, was nicht enthüllt wird, und verborgen, was nicht kund wird. 27. *Darum*, was ich euch in der Dunkelheit sage, das sprechet beim hellen Lichte aus, und was ich euch ins Ohr

Lc. 12, 49. Lc. 12, 52 f. Mt. 10, 16. Mt. 10, 24–26. Mt. 10, 28–30. Mt. 10. 26 f.

raune, das verkündigt von den Dächern! *Höret ein Gleich-
Mt. 25, 14–28. niss!* 14[t]. Ein Mann, welcher verreiste, rief seine Sclaven herbei und übergab ihnen sein Vermögen, 15. und zwar gab er dem einen fünf Talente, dem andern zwei, dem dritten eins, jedem seiner Befähigung gemäss; dann reiste er ab. Sofort 16. ging der, welcher die fünf Talente empfangen hatte, hin, machte Geschäfte damit und erwarb weitere fünf Talente. 17. Ebenso gewann derjenige, welcher die zwei empfangen hatte, weitere zwei. 18. Der aber das eine bekommen hatte, ging hin, machte eine Grube in die Erde und verbarg das Geld seines Herrn. 19[t]. Als nun der Herr jener Sclaven zurückkehrte, hielt er Abrechnung mit ihnen. 20. Da trat der, welcher die fünf Talente erhalten hatte, herzu, brachte weitere fünf Talente herbei und sprach: Herr, fünf Talente hast du mir übergeben; sieh, weitere fünf Talente habe ich gewonnen! 21. Da sprach sein Herr zu ihm: Brav so, du guter und getreuer Sclave, weniges verwaltetest du treu, über vieles will ich dich setzen, nimm Theil an dem Glücke deines Herrn! 22. Dann trat der herzu, welcher die zwei Talente erhalten hatte und sprach: Herr, zwei Talente hast du mir übergeben, siehe, weitere zwei Talente habe ich gewonnen! 23. Da sprach sein Herr zu ihm: Brav so, du guter und getreuer Sclave, weniges verwaltetest du treu, über vieles will ich dich setzen, nimm Theil an dem Glücke deines Herrn! 24. Dann aber trat derjenige herzu, welcher das eine Talent erhalten hatte und sprach: Herr, ich kannte dich als einen harten Mann, welcher da erntet, wo er nicht gesät hat, und dorther einheimst, wo er nicht geworfelt hat; 25. so ging ich aus Furcht hin und verbarg dein Talent in der Erde! 26. Sein Herr aber erwiederte ihm: Schlechter und träger Sclave, du wusstest, dass ich da ernte, wo ich nicht gesät habe, und dorther einheimse, wo ich nicht geworfelt habe? 27. So hättest du mein Geld bei den Wechslern anlegen sollen und ich hätte dann bei meiner Rückkunft das Meinige mit Zinsen zurück erhalten. 28. Deshalb nehmt ihm das Talent ab und gebt es dem, der die zehn Talente hat![b])

Kritische Bem. An die vorige Pericope schliessen sich bei Mt. ausser dem Gleichnisse von den Talenten noch folgende Stücke

an: 1) *Das Gleichniss von den zehn Jungfrauen* (*Mt.* 25, 1—13). *Dasselbe verräth schon in V.* 1 *die Hand von I Mt.* (*vgl.* 13, 24 *ff.*; 18, 23; 20, 1; 22, 2). *Der Bräutigam ist hier der wiederkehrende Menschensohn* (*vgl. V.* 1 *mit dem Vorhergeg.*; *V.* 13), *die Braut die christliche Gemeinde, die Hochzeit die Vereinigung jenes mit dieser* (*vgl. Apk.* 19, 7 *u.* 9; 21, 2 *u.* 9; 22, 17), *die zehn Jungfrauen repräsentiren den verschiedenen Grad der Bereitschaft der Gemeindeglieder auf die Parusie des Menschensohnes. Schon dieser Sinn der Parabel spricht dafür, dass wir es hier mit einem Producte des zur Zeit höchster Spannung der Christen auf die Zukunft schreibenden I Mt. zu thun haben; dazu kommt, dass das Verziehen des Bräutigams und das dadurch motivirte Schlafen auch der klugen Jungfrauen nur der Situation einer spätern Zeit entspricht und dass die Ermahnung am Schlusse* (*V.* 13) *mit ihrer Beziehung speciell auf die Parusie den Nachahmer von Mc.* 13, 32 *ff. verräth, wie denn auch das Bild von dem Bräutigam aus Mc.* 2, 19 *f. herrühren kann* (*vgl. übrigens noch V.* 10 *f. mit Lc.* 13, 25). 2) *Die Schilderung des Endgerichts* (*Mt.* 25, 31—46). *Zwar spricht gegen ihre Echtheit nicht der Umstand, dass hier der Menschensohn als Richter auftritt, da sich dafür Analogien auch in echten Texten finden* (*Mc.* 10, 40; 13, 27; 8, 38, *vgl. auch Nr.* 3 *Erl. c*) *und diese Vorstellung ja eine Consequenz dessen ist, dass Jesus als das Haupt des vollendeten Gottesreiches und als das Organ Gottes zur Herstellung desselben erscheint; wohl aber streitet mit derselben die Voraussetzung in V.* 32 (τὰ ἔθνη); 40; 45 (*vgl.* 24, 3 *f.*), *dass den Zwölfen auch die Mission unter den Heiden, deren Stellung zum Evangelium hier nach ihrem thatsächlichen Verhalten zu den Jüngern, als den Brüdern Jesu, beurtheilt wird, von ihm zugewiesen worden sei* (*vgl. S.* 18 *u.* 54), *ferner die Beobachtung dass sich ausser bei Mt. selbst* (10, 40 *ff.*) *sonst keine Spur von dieser Rede in den Evangelien findet und dass dieselbe in keinem logischen Zusammenhange mit dem Contexte steht, sowie die Muthmassung, dass Jesus nicht so objectiv und breit über eine nur beiläufig in seinen Gesichtskreis fallende Sache wie die Verkündigung des Evangeliums unter den Heiden und das Gericht über sie geredet haben wird. Der Verfasser, als welchen wir nach Anschauung und Stil I Mt. zu betrachten haben, hatte offenbar das verschiedene Verhalten der Heiden zu den Christen seiner Zeit vor Augen und entnahm die Elemente zu seiner Schilderung aus Mc.* 13, 27; 3, 33 *f.*; *Ez.* 34, 17. — *Zur Begründung der Composition der obigen Pericope*

diene Folgendes: 1) *Dass Jesus eine Rede des Inhalts wie die obige kurz vor seinem Tode an seine Jünger gehalten habe, lässt sich aus Fragmenten derselben entnehmen, welche sich Mt.* 10 *und Lc.* 12 *aus B (über die Parallele Mc.* 9, 41 *vgl. Nr.* 26 *krit. Bem., über Mc.* 4, 22 = *Lc.* 8, 17 *Nr.* 11 *krit. Bem.) finden, dort als Theile der Aussendungsrede an die Zwölfe, hier als Theile einer Rede, welche Jesus in wenig passender Weise in Gegenwart einer Volksmenge an die Jünger gerichtet haben soll (vgl. Nr.* 19 *und* 31 *krit. Bem.). Ihre willkürliche Einreihung an diesen Stellen ergiebt sich schon aus der verschiedenen Situation bei beiden Evangelisten, nicht minder aber aus ihrem auf die zukünftige Verfolgung der Jünger bezüglichen Inhalte, wovon Jesus in solcher Ausdehnung der Natur der Sache nach erst reden konnte, als ihm sein eignes Schicksal vor Augen trat, und es galt, die Jünger auf das, was ihnen dem analog bevorstand, vorzubereiten. Obgleich sich nun nicht ausmachen lässt, zu welcher bestimmten Zeit in seinen letzten Tagen er die Rede gehalten, so hat doch der von uns gewählte Context am meisten für sich.* 2) *Text und Reihenfolge der einzelnen Fragmente bei Mt.* 10, 21 *ff. wurde in folgenden Punkten verändert: Statt Mt. V.* 34—36 *haben wir den den Gedanken Jesu jedenfalls treffender (Mt. hat zufolge des Gegensatzes von* εἰρήνη *und* μαχαίρα *an Krieg gedacht, statt, wie das Folgende verlangt, an socialen Zwiespalt) wiedergebenden Wortlaut bei Lc.* 12, 49 *ff. gewählt, mit Ausmerzung jedoch von V.* 49 *b*—50, *welche den Zusammenhang unterbrechen und an Mc.* 10, 38 *f. anklingen, und von V.* 51, *welcher nur eine Deutung von V.* 49 *gibt, und den Spruch an die Spitze gestellt, wo er passend das Folgende einleitet. Mt.* 26 *b und* 27 *unterbrechen den Zusammenhang zwischen V.* 26 *a und* 28, *zu denen sie nur gezwungen in logische Beziehung gesetzt werden können; dagegen bilden sie einen sehr passenden Eingang zu dem Gleichnisse von den Talenten, dessen wahren Sinn sie vortrefflich beleuchten (vgl. Erl. b). Endlich ist auch Mt. V.* 31 *zu tilgen, da derselbe den in V.* 30 *originell ausgesprochenen Gedanken in matter Weise wiederholt.* 3) *Das Gleichniss von den Talenten findet sich bei Lc.* 19, 11—27 *in sehr abweichender Form und in anderem Zusammenhang. Dass dieser Zusammenhang nicht der ursprüngliche sei, sondern von Lc. zufolge einer ausgesprochenen ungeschichtlichen Tendenz (V.* 11) *willkürlich gemacht sei, haben wir schon oben gesehen (Nr.* 47 *krit. Bem.). Es bekundet sich darin die Apologetik einer späteren Zeit, welche dem jüdischen Einwurfe be-*

gegnen wollte, dass die theokratischen Bestrebungen Jesu in Jerusalem gescheitert seien. Aus diesem Zwecke erklären sich auch die Abweichungen bei Lc., die überdies das Gleichniss doppelsinnig machen (der träge Sclave — die Feinde des Königs), so natürlich, dass an der Priorität des Textes bei Mt. nicht zu zweifeln ist. Doch sind auch hier einige Emendationen nothwendig: Zunächst ist das μετὰ δὲ πολὺν χρόνον *V.* 19, *welches sich auch bei Lc. V.* 15 *nicht findet und jedenfalls ein Zusatz von II Mt. ist, hervorgerufen durch die Verzögerung der Parusie, zu tilgen; sodann gehört V.* 29 *ursprünglich in einen andern Context (vgl. Nr.* 16), *von woher es wahrscheinlich erst durch I Mt. wegen der Verwandtschaft des Gedankens entlehnt wurde; endlich rührt V.* 30 *ohne Zweifel von der Hand des Ueberarbeiters (vgl. Lc. und Mt.* 8, 12; 22, 13; 13, 42 *u.* 50) *her. Die Stellung des aus B entlehnten Gleichnisses hinter Nr.* 56 *ist zwar bei Mt. veranlasst durch die Meinung, es handle sich darin um Ankündigung der Parusie (V.* 13 *f.), aber sie hat abgesehen davon nichts Unwahrscheinliches, sondern passt sehr wohl zu der Situation.*

Erläuterungen. a) Einen Feuerbrand: Das Feuer ist Bild heftiger Erregung der Gemüther, insbesondere auch des Streites (vgl. Jes. 9, 18; 10, 16). Dieser Streit, der unter den obwaltenden Verhältnissen ein nothwendiges Mittel für die Herstellung des Gottesreiches und insofern von Jesus intendirt ist, entsteht dadurch, dass die einen für das Evangelium, die andern wider dasselbe sind, und entbrennt selbst in den Familien. Das Folgende lehnt sich an Micha 7, 6, wo die sociale Auflösung in Folge der Corruption, die im Volke herrscht, geschildert wird. Es werden sich Parteien unter den Familiengliedern bilden und ebenso die Einzelnen mit einander hadern. Klug wie die Schlangen etc.: Die Schlange galt den Alten als ein kluges und listiges Thier, vgl. Gen. 3, 1; Arist. hist. an. 1, 1, 14; Aes. fab. 70; die Taube ist Bild der sittlichen Lauterkeit und der Einfalt: vgl. Hohl. 6, 9; Hos. 7, 11. Die Ermahnung verlangt von den Jüngern kluges Verhalten gegenüber der Feindseligkeit der Widersacher des Evangeliums, um ihr nicht ohne Noth zum Opfer zu fallen, aber sie sollen dabei die Lauterkeit bewahren. Seinem Herrn gleichsteht: nämlich bezüglich der Behandlung, welche er erfährt. In Wirklichkeit aber trifft den Untergebenen wegen seines geringern Ansehens die schlechte Behandlung noch eher (V. 25 b). Belzebul genannt: Vielleicht ist die Scene Nr. 14 c gemeint, möglicherweise aber auch eine andere, wovon die Evangelien

nichts berichten. So fürchtet euch nun nicht: nämlich weil euch ja nur dasselbe widerfährt wie eurem Lehrer und Herrn, der sich auch nicht fürchtet. Seele und Leib in der Geh. zu vernichten: vgl. Nr. 11h und Nr. 38d. Zwei Vögelchen: Da in der Sept. στρούθιον das hebr. zippor, welches gewöhnlich die kleinen Vogelarten bezeichnet, wiedergibt, so ist nicht „Sperlinge" zu übersetzen. Gemeint sind die kleinen Vogelarten, welche zum Verkauf auf den Markt kamen. Für einen Assarius: d. h. ein kleines As, $\frac{1}{10}$—$\frac{1}{16}$ Denar d. h. 4—5 Pf. Fällt keins zur Erde: Gedacht ist wohl an das plötzliche Sterben derselben in Folge von Naturereignissen (jäh eintretendem Frost etc.). Wider Willen eures Vaters: d. h. wider Willen Gottes, der doch zu euch im Verhältnisse eines Vaters steht und daher noch viel mehr die Hand über euch hält. Letzterer Gedanke ist dann in V. 30 explicirt. Der Sinn des darin gebrauchten Bildes ist: Ihr aber seid so sehr Gegenstand der göttlichen Fürsorge, dass er um das Geringste bei euch weiss. — **b**) Nichts ist verhüllt etc.: Eine allgemeine Sentenz, abstrahirt aus der Erfahrung, dass Geheimgehaltenes doch zuletzt ans Tageslicht kommt, hier angewandt auf die religiöse Wahrheit, sofern dieselbe an die Oeffentlichkeit drängt. Deshalb sollen die Jünger frank und frei verkünden, was er ihnen bisher (die Praes. λέγω und ἀκούετε bezeichnen die Thätigkeit als eine aus der Vergangenheit noch in die Gegenwart hinein sich erstreckende) nur im engern Kreise mitgetheilt (man denke z. B. an seine messianische Würde und die zukünftige Zerstörung des Tempels). Von den Dächern: wörtlich „auf den Dächern" d. h. auf den Dächern stehend und von dort zu dem Volke redend, bildliche Bezeichnung allgemeiner Oeffentlichkeit. Das folgende Gleichniss führt dann aus, wie es der Beruf der Jünger sei, das Kapital der ihnen mitgetheilten göttlichen Wahrheit (des Wortes Gottes: vgl. Nr. 8 Erl. d) nicht träge für sich zu behalten, sondern es in Umlauf zu setzen, damit es sich, nämlich extensiv oder seiner Geltung nach vermehre (diese Deutung des Gleichnisses entspricht allein der Anlage desselben; dagegen passt zu der Deutung auf die geistigen Gaben der Jünger weder die geforderte Vermehrung durch Arbeit noch die Vorstellung des Kapitals, welches zum mindesten den Wechslern zur Verzinsung übergeben werden soll, wie zu der Deutung auf den Wirkungskreis der Jünger das Vergraben des Geldes nicht stimmt). Der wegreisende Herr ist Gott, seine Rückkunft und die dann stattfindende Abrechnung

bezeichnet seine zukünftige Offenbarung und richtende Thätigkeit beim Eintritt des vollendeten Gottesreiches (vgl. Nr. 56 Erl. e), die zu Verwaltern des Kapitals bestimmten Sclaven sind die Jünger, die verschiedene Zahl von Talenten (vgl. Nr. 39 Erl.) bedeutet das verschiedene Mass der von jedem je nach seiner Anlage und Empfänglichkeit aufgenommenen Wahrheit. Ueber vieles setzen: Bild der auszeichnenden Theilnahme an der vollendeten Gottesherrschaft. An dem Glücke deines Herrn: wörtlich an der Freude (χάρα) d. h. dem Freudenzustande desselben. Der zweite Sclave empfängt wesentlich (vgl. V. 28) dieselbe Anerkennung, weil der Herr nur nach dem Masse der Strebsamkeit urtheilt. Die Ausrede des trägen Sclaven geht dahin, dass weil ihm sein Herr als habsüchtig bekannt sei, er sich vor der Eventualität gefürchtet habe, das Geld bei einer Geschäftsspeculation zu verlieren d. h. die Wahrheit in den Besitz der Menschen gelangen zu lassen, so dass sie dann kein Privilegium Gottes mehr sei. Wenn er seine Habsucht gekannt habe, erwiedert dagegen der Herr, so habe er vielmehr, um diese zu befriedigen, den sichern Weg einschlagen können, das Geld den Wechslern (vgl. Nr. 48 Erl. und Bibell. V S. 640; die Wechsler beschäftigten sich auch damit, Geld zu geringen Zinsen aufzunehmen und zu hohen auszuthun) zur Verzinsung hinzugeben d. h. Andere mit der Ausbreitung der religiösen Wahrheit zu betrauen. Geworfelt: Vgl. Nr. 3 Erl. c. V. 28 will sagen, dass der träge Apostel seiner Würde entkleidet, derjenige aber, welcher am meisten geleistet hat, noch besonderer Auszeichnung theilhaftig wird.

58. Anschlag der Synedristen gegen Jesus.

1. Es trat aber nach zwei Tagen die Zeit des Passah- Mc. 14, 1 f.
mahles und der ungesäuerten Brode ein. Da überlegten die Hohenpriester und Schriftgelehrten, wie sie Jesum *nach dem Feste* mit List in ihre Gewalt brächten und töteten; 2. denn sie sagten: Nicht während des Festes *wollen wir ihn verhaften*, damit kein Volkstumult entsteht.

Kritische Bem. Der ursprüngliche Text aus A findet sich bei Mc., wie ein Vergleich mit Lc. 22, 1 *f. und Mt.* 26, 4 *f. zeigt. Dagegen hat Mt. die Notiz Mc. V.* 1 *in eine Todesverkündigung verwandelt (V.* 1 *f.), lässt das* πῶς *aus A (Mc. V.* 1 = *Lc. V.* 2), *welches den Entschluss der Tötung Jesu überhaupt voraussetzt (vgl. Nr.* 48), *aus und verwandelt das schwerverständliche* γὰρ *Mc. V.* 2

(= *Lc. V.* 2) *in* δὲ (*V.* 5); *Lc. aber hat den Urtext durchweg gekürzt.*

Erläuterungen. Unter πάσχα ist hier speciell das Passahmahl (hebr. pesach) am 14. April Abends und unter τὰ ἄζυμα (hebr. mazzot) die ganze Festzeit vom 14. bis 20. April zu verstehen (vgl. V. 12 u. 16), während sonst beides auch in gleicher Bedeutung gebraucht wird (vgl. Lc. 22, 1; Apg. 12, 3 f.). Ursprünglich das Fest der beginnenden Ernte und der Opferung der Erstlingsgarbe im Heiligthum, weshalb man auch nur Opferspeise d. h. hier ungesäuertes Brod ass (vgl. Ex. 23, 19; 34, 26; Deut. 16, 9; Lev. 2, 14), und eröffnet mit dem Sühn- und Reinigungsopfer eines Lammes, woher der Name pesach d. h. Verschonung (mit dem Zorne Jahves; vgl. Ex. 12), bekam es später mehr und mehr die Bedeutung einer Feier des Andenkens an den Auszug Israels aus Aegypten und der damit verbundenen Erinnerungen an die Verschonung der israelitischen Erstgeburt, den Genuss ungesäuerten Brodes und den mit Jahve geschlossenen Bund (Ex. 12, 12—17; 13, 3—8; 13, 9 vgl. 12, 15), und nahm das Passahlamm den Character eines Dankopfers an (Deut. 16, 2 vgl. 2 Chr. 30 und 35). Es war daher das grosse Nationalfest der Israeliten, weshalb die auswärtigen Juden um die Passahzeit in Masse nach Jerusalem strömten (vgl. Jos. Alt. 17, 9, 3; 20, 5, 3 und im Allgemeinen: Bibell. IV S. 384 ff.). Die Hohenpriester und Schriftgelehrten: Auch hier ist wie in Nr. 48 an keine Sitzung des Synedriums, sondern an eine private Berathung der Spitzen der Hierarchie zu denken, wie solche auch Josephus erwähnt (Alt. 17, 6, 3; jüd. Kr. 4, 5, 4). Wie sie Jesum mit List etc.: Da sie zur Erkenntniss gekommen waren, dass während des Festes wegen der Belebtheit der Stadt nur eine öffentliche Verhaftung Jesu möglich sei, diese aber in Folge dessen, dass er viele Anhänger unter dem Volke hatte, einen Tumult hervorrufen und so möglicher Weise ihren Plan vereiteln würde, so beriethen sie, auf welche Weise sie nach dem Feste (so ist aus dem Folgenden zu ergänzen), also nach dem zwanzigsten, mit List sich seiner bemächtigen könnten. Durch den Verrath des Judas (Nr. 60), schwindet jedoch dieses Bedenken, da sie durch denselben in Stand gesetzt wurden, auch während des Festes Jesus mit List (durch Nachstellung in der Nacht und fern von der Stadt) in ihre Gewalt zu bekommen.

59. Jesus wird in Bethanien von einer Frau gesalbt.

3. Als darauf Jesus sich in Bethanien im Hause Simon des Aussätzigen befand und zu Tische lag, erschien eine Frau mit einer Alabasterurne voll echten kostbaren Nardensalböles, zerbrach die Urne und goss es auf sein Haupt. 4t. Einige der Anwesenden aber murmelten unter einander: „Wozu diese Verschwendung? 5. Man hätte ja dieses Salböl für über dreihundert Denare verkaufen und diese den Armen geben können!“, und fuhren sie an. 6. Jesus aber sprach: Lasst sie in Ruhe! Warum belästigt ihr sie? Sie hat eine edle That an mir vollbracht. 7t. Die Armen habt ihr ja allezeit bei euch, mich aber habt ihr nicht allezeit. 8. Das Höchste, was sie vermochte, hat sie gethan: im voraus hat sie meinen Leib für die Leichenzurüstung gesalbt. 9. Wahrlich, ich sage euch: Wo irgend in aller Welt das Evangelium verkündigt wird, da wird auch ihre That erzählt werden zu ihrem Gedächtniss! Mc. 14, 3–9.

Kritische Bem. Der Text dieser Pericope aus A, welche Lc., wie wir sahen (vgl. Nr. 13), mit einer andern Erzählung aus C combinirt hat, ist von I Mt. an mehreren Stellen verändert worden. So hat er namentlich aus den über Verschwendung murrenden τίνες Mc. 4 die Schüler Jesu gemacht (26, 8). Hätte nämlich Mc. in A die Lesart οἱ μαθηταὶ gefunden, so hätte er gemäss seiner Tendenz, die Urapostel in ein ungünstiges Licht zu setzen (vgl. S. 49), dieselbe sicherlich beibehalten; geschichtlich aber betrachtet, ist es ja kaum denkbar, dass die anwesenden Schüler Jesu insgesammt (οἱ μ.) und insbesondere damals eine solche Denkweise gehegt und geäussert haben sollten (schon Joh. hat dies gefühlt und hat daher den Judas allein als Tadler genannt: 12, 4). So hat er ferner, indem er das προέλαβεν Mc. 8 nicht verstand, aus der nach dem Gefühle Jesu gleichsam zu seiner Bestattung stattfindenden Salbung eine beabsichtigte Salbung zu seinem Begräbniss gemacht (26, 12). Dagegen hat Mc. nur ein paar erklärende Zusätze gemacht, indem er zu der knappen Form des Tadels in V. 4 τοῦ μύρου γέγονεν (vgl. Mt. V. 8) und ebenso zu V. 7a die verdeutlichenden Worte καὶ — ποιῆσαι (vgl. Mt. V. 11; Joh. 12, 8) hinzufügte. An der Geschichtlichkeit der obigen, durch Einfachheit, Sinnigkeit und psychologische Wahrheit ausgezeichneten Erzählung zu zweifeln ist kein Grund vorhanden.

Erläuterungen. Simon des Aussätzigen: Wahrscheinlich hatte derselbe seinen Namen davon, dass er einmal aussätzig gewesen war und Spuren davon im Gesichte behalten hatte. Nach der Art, wie sich Mc. ausdrückt, ist anzunehmen, dass es derselbe war, dessen Gastfreundschaft Jesus seit seiner Anwesenheit in Jerusalem genoss (vgl. Nr. 47 Erl. c). Zu Tische lag: Es ist wegen der τίνες in V. 4 und wegen der Ovation der Frau an ein Gastmahl zu Ehren Jesu zu denken; ob aber diese Ovation eine mit Simon verabredete war, ist nicht ersichtlich. Eine Frau: Näheres über dieselbe wusste die Ueberlieferung nicht mehr, denn die Angabe Joh. 12, 3, dass es Maria, die Schwester der Martha (vgl. Nr. 29), gewesen, beruht auf einer ungeschichtlichen Combination des Evangelisten. Wahrscheinlichkeit hat dagegen die Annahme, dass es eine Bethanierin war, welche ihrem Gefühle tiefer Verehrung für Jesus Ausdruck verleihen wollte (vgl. Nr. 13; 18; 29). *Μύρον*, hebr. schemen (vgl. Sept. Spr. 27, 9; Ps. 133, 2) ist Salböl überhaupt, νάρδος (vgl. Hoh. 1, 2; 4, 13) aber bezeichnet die species desselben, welche aus der spica indica bereitet, mitunter aber auch gefälscht ward, hoch im Preise stand und in Alabasterurnen aufbewahrt wurde (vgl. Plin. hist. n. 12, 26; 13, 2; Hor. od. 4, 12 und 17, Bibell. IV S. 286 f.). Um den ganzen Inhalt der Urne auf einmal auf Jesu Haupt giessen zu können, brach die Frau den Hals derselben ab. Zu der Sitte, Gäste durch Salbung von Haupt und Bart zu ehren, vgl. Ps. 33, 5; 92, 11; 103, 2; Spr. 20, 17; 27, 9; Weish. 2, 7. Der Einwurf der Mitgäste entsprang jenem nüchternen Moralismus, der des tiefern Gefühles entbehrt und daher kein Verständniss für eine solche Handlung hat, weil er sie bloss nach dem groben Nutzen beurtheilt. Für über dreihundert Denare: Vgl. für den Preis des Nardenöles Plin. 12, 26; 13, 4: das römische Pfund = 22 Loth kostete darnach öfter über 400 Denare; doch ist von dieser Angabe kein Schluss auf das Quantum des verwandten Oeles, wie ihn Joh. 12, 3 gezogen zu haben scheint, möglich, da die 300 Denare ja nur eine ungefähre Schätzung sind. Das Höchste, was sie vermochte: Wörtlich „was sie (zu thun) vermochte". Jesus will sagen, sie habe das Höchste an ihm gethan, was in ihren Kräften gestanden, indem sie (unbewusst) ihm die Ehre und Liebe erwiesen, welche man ihm nach seiner schmachvollen Tötung wohl nicht erweisen werde. Leichenzurüstung: *Ἐνταφιασμός* heisst die Vorbereitung der Leiche für ihre Bestattung, bestehend in Waschung und Umwicklung mit

Binden oder Einhüllung in ein Tuch, wobei Vermögende aromatische Stoffe hinzufügten (vgl. Mc. 15, 46; 16, 1; Apg. 9, 37). Hingerichtete aber wurden bloss eingescharrt (vgl. Jos. Alt. 4, 8, 6). Wo irgend in aller Welt: Jesus erwartet also, seiner universellen Idee von dem Königreiche Gottes gemäss, auch eine universelle Verkündigung des Evangeliums (vgl. Nr. 21 Erl. b und 34 Erl. b).

60. Judas erbietet sich den Hohenpriestern, Jesus zu verrathen.

10. Judas aus Karioth aber, jener Eine unter den Zwölfen, Mc. 14, 10 f. **ging hin zu den Hohenpriestern, um Jesus an sie zu verrathen. 11t. Sie aber hörten ihn mit Freuden an. Da überlegte Judas, wie er ihn bei günstiger Gelegenheit verriethe.**

Kritische Bem. Der Text von A hat sich bloss bei Mc. rein erhalten, wogegen Mt. 26, 14—16 *und Lc.* 22, 3—6 *denselben verändert haben. Mt. macht gleich Lc. aus dem Manne* (*isch*) *aus Karioth einen Ischkarioten* (*vgl. Nr.* 11 *krit. Bem.*), *lässt den Judas sich den Verrätherlohn ausbedingen, wovon auch Lc. nichts weiss und was es vollkommen unbegreiflich macht, wie Jesus bei seiner Menschenkenntniss einen solchen Menschen unter seine Schüler aufnehmen und wie Judas mit solcher Gesinnung bis dahin sein Schüler bleiben konnte, und erzählt, ohne Parallele bei Lc., dass die Hohenpriester ihm als Lohn dreissig Sekel dargewogen hätten, wobei ihm offenbar Sach.* 11, 12 *vgl. Ex.* 21, 32 *vorgeschwebt hat und was des geringen Betrages wegen* (*etwa* 24 *Thlr.*) *an sich unwahrscheinlich ist, wohl aber als Symbol der Erniedrigung Jesu erklärlich wird; Lc. aber lässt zur Erklärung der räthselhaften That des Judas den Satan in ihn fahren und ihn auch mit den Tempelhauptleuten rathschlagen, was wohl nur auf einen Rückschluss aus der Verhaftung Jesu durch die Tempelwache* (*Mc.* 14, 43 *ff.*) *beruht. Im Texte des Mc. erweckt nur das Geldversprechen, sofern Judas dasselbe stillschweigend entgegennimmt, Bedenken, da hierbei der obige Einwurf gegen die entsprechende Erzählung des Mt., wenn auch gemildert, zurückkehrt und es unbegreiflich bleibt, wie bei solcher Gesinnung des Judas sein Verhältniss zu Jesu ungetrübter bleiben konnte als dasjenige des Petrus* (*hätte sich die Erinnerung an eine solche Trübung doch schwerlich in der Ueberlieferung verloren*). *Dagegen ist es wohl begreiflich, wie die Tradition zu der Annahme einer Bestechung kam: Sie setzte, nachdem die Erinnerung an die feineren*

Züge aus dem Leben des Jüngerkreises sich verwischt hatte, für eine so schnöde That auch ein schnödes Motiv voraus. Die Thatsache des Verrathes durch Judas aber überhaupt zu bezweifeln liegt kein triftiger Grund vor. Dass Paulus und die Apokalypse in einer Weise von den Zwölfen reden, welche einen Verräther unter ihnen auszuschliessen scheint (1 *Cor.* 15, 5; *Apk.* 21, 14), *würde nur dann von Belang sein, wenn mit den Zwölfen nicht überhaupt die Urapostel bezeichnet würden* (*vgl. Nr.* 11 *Erl. c*); *dazu ist* 1 *Cor.* 11, 23 *das „ἐν τῇ νυκτὶ ᾗ παρεδίδετο" am natürlichsten auf den bekannten nächtlichen Verrath zu deuten, von dessen Urheberschaft einige Jahre nachher der Verfasser von A ohne Widerspruch erzählte. Eine psychologische Erklärung der That aber ist, wie wir sehen werden, keineswegs unmöglich, zumal sich Analogien zu derselben in der Geschichte finden lassen.*

Erläuterungen. Jener Eine unter den Zwölfen: wörtlich „der (bekannte) Eine unter den Zw.", emphatische Bezeichnung des verrätherischen Apostels. Zu den Hohenpriestern: Vgl. Nr. 48 Erl. Ueber Judas und seinen Verrath im Allgemeinen vgl. Nr. 11 Erl. c. Der Gedanke des Abfalls und Verraths kann in Judas erst in Jerusalem entstanden sein, da sich vorher keine Andeutungen über ein offenes Missverhältniss desselben zu Jesus finden, konnte aber auch hier unter den empfangenen Eindrücken entstehen. Wenn Judas bis dahin die sinnlichen Erwartungen, welche er gleich seinen Volksgenossen auf den Messias gesetzt, nicht unter dem Eindrucke der ethischen Denkweise Jesu überwunden, sondern nur in sich verschlossen hatte, in der Hoffnung, dieser werde in Jerusalem eine andere Haltung annehmen, zur politischen Action übergehen und die nationale Idee der Propheten zu verwirklichen suchen, so musste ihn sein wirkliches Verhalten schwer enttäuschen. Denn Jesus nutzt den begeisterten Zuruf seiner Schüler bei dem Einzuge in die Stadt nicht für eine politische Wirksamkeit aus; er entzündet keine nationale Begeisterung im Volke und gewinnt daher keinen grossen Anhang; er tritt in verschärfte Opposition zu den das Volksleben beherrschenden Gewalten, zu dem Synedrium und den Schriftgelehrten der Hauptstadt, ohne die doch eine politische Umwälzung nicht durchführbar schien; er erkennt das Recht der römischen Oberherrschaft an, und verkündet auch jetzt noch statt des Sieges eine Niederlage des Messias. So schien er unfähig zur Verwirklichung der Messianischen Idee, ein vermessener Schwäch-

ling, ein von Gott Verworfener und ein Feind seines Volkes zu sein. Rechnet man nun dazu noch die persönlichen Einflüsse, denen der Judäer Judas in Jerusalem ausgesetzt sein konnte, und den imponirenden Eindruck, den die Hierarchie und ihre Institutionen, verglichen mit der alles politischen Ansehens entbehrenden Stellung Jesu und seiner Schule, auf ihn machen mochten, so lässt sich wohl psychologisch erklären, wie ein Jünger Jesu zu seinem Feinde, und wenn das Gefühl der Unfähigkeit, ihn offen zu bekämpfen, ihn peinigte, zu seinem Verräther werden konnte. Freilich war alles dies nur möglich, wenn in seiner Seele die Lebens- und Weltanschauung Jesu nicht gründlich Wurzel gefasst und die Keime einer eudämonistischen Denkweise, des Fanatismus und der damit verbundenen Lieblosigkeit darin nicht erstickt hatte; dass aber Judas mit dem Verrathe die Heuchelei der Theilnahme am gemeinsamen Passahmahle und des Kusses verband, zeigt, dass er ausserdem im Grunde seiner Seele eine unlautere Gesinnung hegte, welche, bis dahin durch die Einwirkung Jesu zurückgedrängt, nunmehr durch den Fanatismus entbunden wurde (die Johanneische Erklärung des Verrathes aus Eingebung des Satans, freilich zur Erfüllung eines göttlichen Rathschlusses, woneben die bei dem Mahl in Bethanien hervorgehobene Habsucht des Judas gar nicht als Motiv verwandt wird: Joh. 6, 70 vgl. 8, 44; 13, 2 u. 27; 12, 23 ff.; 4 ff., ist eine blosse Ausführung der Andeutung bei Lc. und natürlich ohne pragmatische Bedeutung; aber auch die modernen Erklärungen der That aus gekränktem Ehrgeiz oder aus der Tendenz des Judas, Jesus zur Action zu treiben, haben das gegen sich, dass sich dafür keine Anhaltspunkte in der bisherigen Geschichte finden). Bei günstiger Gelegenheit: Eine Verabredung über Zeit und Ort des Verrathes fand also noch nicht statt, da Judas die Gelegenheit erst suchen musste. Eine solche anzugeben wurde er aber bereits am andern Morgen in den Stand gesetzt, als Jesus das gemeinsame Passahmahl in der Stadt anordnete (Nr. 61), womit die nächtliche Rückkehr nach Bethanien von selbst gegeben war. Hiervon muss dann Judas den Hohenpriestern Nachricht gegeben haben.

61. Jesus hält mit seinen Schülern die Passahmahlzeit.

12. Am ersten Tage des Festes der ungesäuerten Brode Mc. 14, 12–25.
aber, wo man die Passahlämmer schlachtete, sprachen Jesu

Schüler zu ihm: Wo sollen wir hingehen und dir das Passahmahl zurichten? 13t. Da entsandte er zwei seiner Schüler und sprach zu ihnen: Machet euch auf in die Stadt 14t. und sagt dem *euch bekannten* Hausherrn: Der Lehrer spricht: Wo ist der für mich bestimmte Speisesaal, wo ich das Passahlamm mit meinen Schülern essen kann? 15. Dann wird er euch ein grosses, mit Kissen belegtes Obergemach, welches bereit steht, zeigen und dort richtet für uns das Mahl zu! 16. Da gingen die Schüler weg und kamen in die Stadt, fanden es, wie er ihnen gesagt hatte, und richteten das Passahmahl zu[a]).

17. Als es nun Abend geworden, erschien Jesus mit den Zwölfen. 18. Da sie aber zu Tische lagen und assen, sprach er: Wahrlich, ich sage euch: Einer unter euch, der mit mir isst, wird mich verrathen! 19. Sie fingen an zu trauern und zu ihm zu sagen, einer nach dem andern: Doch nicht ich? 20. Er aber sprach zu ihnen: Einer unter den Zwölfen ist es, der mit mir *das Brod* in die Schüssel tunkt. 21t. Zwar geht des Menschen Sohn dahin; wehe aber jenem Menschen, durch welchen der Sohn des Menschen verrathen wird. Gut wäre es für jenen Menschen, wenn er nicht geboren wäre![b]) 22. Darauf nahm er während des Essens ein Brot, sprach die Danksagung, zerbrach es und gab ihnen davon mit den Worten: Nehmet, das ist mein Leib! 23. Dann nahm er einen Becher, sprach die Danksagung und überreichte ihnen denselben, und sie tranken alle daraus. 24. Und er sprach zu ihnen: Das ist mein Bundesblut, welches für viele vergossen wird! 25. Wahrlich, ich sage euch: Nicht mehr trinken werde ich vom Gewächse des Weinstockes bis zu jenem Tage, wo ich es neu trinke im Reiche Gottes![c])

Kritische Bem. Den ursprünglichen Text aus A gibt auch hier Mc. Dagegen haben Mt. (26, 17—29) *und Lc.* (22, 7—23) *mehrfach geändert:* 1) *Mt. hat die Erzählung von der Aussendung der Jünger verkürzt, indem er die Zweizahl derselben auslässt* (*vgl. Lc.* 8), *und das angegebene Kennzeichen zur Auffindung des Hausherrn, um Weitläufigkeit zu vermeiden, beseitigt* (*gegen Lc.* 10), *weshalb er Jesus unlogischer Weise auf die Frage nach dem Wo antworten lässt: „Gehet zu dem und dem“* (πρὸς τὸν δεῖνα), *sie aber anderseits auch wieder durch eine Verkündigung seines Todes an den*

Hausherrn, von der auch Lc. nichts weiss, erweitert (*V.* 18*b*); *ferner hat er in der Erzählung vom Passahmahle Jesus den Judas speciell als Verräther bezeichnen lassen* (*V.* 23 *u.* 25), *was der ganzen Situation nach unmöglich ist, in V.* 26 *f.* φάγετε *und* πίετε ἐξ αὐτοῦ πάντες, *letzteres nach Mc.* 23, *wobei* πάντες *im Munde Jesu wegen des Judas nicht wohl passt, beides aber wohl für den Gebrauch bei den Agapen, hinzugefügt, in V.* 28 *mit dem* εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν *eine Erklärung zu dem vergossenen Bundesblut, welche nicht zu dem Begriffe des Bundesopfers* (*vgl. Erl. c*) *stimmt, sondern späterer Vorstellungsweise* (*vgl. Hebr.* 9, 15) *entlehnt ist, gegeben, und den Ausspruch V.* 29 *durch den Zusatz des* τούτου *auf ein neues Passahfest im vollendeten Gottesreiche gedeutet, Variationen des Textes, welche auch Lc. fremd sind und von denen die letzte wohl auf Rechnung des judaistischen II Mt. kommt.* 2) *Lc. übergeht die Frage der Jünger Mc.* 12*b* = *Mt.* 17*b, wozu wohl der eingeschobene V.* 15 *die Veranlassung gab, bezeichnet V.* 8 *den Petrus und Johannes als die beiden ausgesandten Jünger, wofür er schwerlich eine alte Quelle hatte; er schiebt V.* 15—17 *ein, wovon V.* 17 *offenbar eine Abwandlung von Mc.* 23, *V.* 16 *eine solche von Mc.* 25 *ist, der dann die ursprüngliche Form in V.* 18 *nachfolgt, V.* 15 *aber schon wegen des abstracten* παθεῖν *ein Product des Ueberarbeiters ist, welcher mit dem Einschiebsel im Interesse des jüdischen Christenthums die Passahfeier Jesu nachdrücklich hervorheben wollte, daher an II Lc. als Autor zu denken ist; er verlegt in Folge dieses Einschiebsels die Hindeutung auf den Verräther an das Ende der Mahlzeit* (*V.* 21—23); *die Worte Jesu bei dem Abendmahl aber gibt er nach* 1 *Cor.* 11, 24 *f., nur mit grammatisch incorrecter Einfügung des* τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυννόμενον *aus Mc.* 24 *statt der Paulinischen Aufforderung zur Wiederholung. — In Betreff der kritischen Behandlung der Pericope ist Folgendes zu bemerken:* 1) *Die Geschichtlichkeit der Pericope im Allgemeinen ist gewährleistet durch das authentische Referat des Paulus* (*vgl.* 1 *Cor.* 11, 23), *und zwar erhellt aus demselben auch, dass es das Passahmahl war, an welches Jesus die Symbolik seines Todes anknüpfte, sofern das* „εὐχαριστήσας ἔκλασεν" (*V.* 24) *das articulirte* „τὸ ποτήριον μετὰ τὸ δειπνῆσαι" (*V.* 25*a*) *und das* „ποτήριον εὐλογίας" (1 *Cor.* 10, 16, *hebr. kos haberachah*) *sehr bestimmt an den Ritus des Passahmahles erinnern* (*vgl. Erl. b*). *Dagegen hat Johannes, um Jesus als Antitypus des Passahlammes* (*vgl.* 1, 36; 19, 36 *und die Parallelen bei Paulus* 1 *Cor.* 5, 7 *und dem Apokalyptiker* 7, 14; 14, 3)

sterben lassen zu können, aus dem Passahmahl ein gewöhnliches Mahl gemacht (13, 2), *demgemäss dieses Mahl auf den Donnerstag* (*den* 13ten *Nisan* = *April*) *verlegt und Jesum dann am Nachmittage vor dem Passahmahle* (*den* 14ten *statt den* 15ten *Nisan, vgl.* 18, 28), *wenn auch ebenfalls an einem Freitage* (19, 31 *vgl. Mc.* 15, 42), *gekreuzigt werden lassen* (*vgl. überhaupt Keim III S.* 460 *ff.*). 2) *Ausgeschieden haben wir aus dem Texte von A die Erzählung von dem Wasserträger, welche ein Wunder absoluten Vorauswissens Jesu voraussetzen würde, das noch dazu keinen rechten Zweck hätte, da, wenn Jesus den Ort seines Passahmahles geheim halten wollte, er dies ebenso gut durch entsprechende Instruction der beiden Jünger erreichen konnte. Analog ist die Auffindung des Esels bei dem Einzuge Jesu in die Stadt* (*vgl. Nr.* 47 *krit. Bem.*). *Ausserdem wurde in V.* 21 *der Zwischensatz „wie über ihn geschrieben worden ist" weggelassen, welcher schon eine Verschmelzung der Begriffe Menschensohn und Knecht Gottes voraussetzt und daher der Reflexion des Evangelisten angehört.* 3) *Bezüglich der von Jesu bei dem Abendmahle gesprochenen Worte hat Mc. den Vorzug vor Paulus, dem es vermöge seiner paränetischen Tendenz* (*vgl. V.* 22) *ja nur auf Wesen und Sinn der Abendmahlsstiftung, nicht aber auf ein genaues Referat der bezüglichen Aussprüche Jesu ankommt. Schon das* καινὴ διαθήκη ἐστὶν ἐν τῷ ἐμῷ αἵματι *ist offenbar eine erklärende Umschreibung des einfachen* ἐστὶν τὸ αἷμα μου τῆς διαθήκης; *ferner passt der Zusatz* τὸ ὑπὲρ ὑμῶν *minder gut zu* σῶμα *als zu* αἷμα, *weil die religiöse Bedeutung des Bundesopfers ja hauptsächlich in dem Blute, nicht aber in dem Fleische beruht; endlich ist auch die Aufforderung zur Wiederholung der beiden Handlungen erst von der Praxis der Gemeinden abstrahirt, da anderenfalls ihre Auslassung bei Mc. und Mt. unerklärlich wäre und es Jesus ja nur darauf ankam, seinen Jüngern die Bedeutung seines bevorstehenden Todes zum Bewusstsein zu bringen.*

Erläuterungen. **a**) Am ersten Tage der ungesäuerten Brode: Vgl. Nr. 58 Erl. Die Schlachtung der Lämmer, welche fehlerlos, einjährig und männlichen Geschlechtes sein mussten, geschah zwischen drei und fünf Uhr im Vorhofe des Tempels durch die Hausväter oder ihre Diener, hier also durch die beiden Jünger; die Priester fingen das Blut in Schalen auf und gossen es am Fusse des Altars aus; dann wurden die Lämmer abgehäutet und ausgeweidet, Fett, Schwanz, Leber und Nieren zur Opferung auf dem Altare übergeben und das Uebrige in die Häuser getragen, wo es

gespiesst und in der Erde unter einem darüber gesetzten irdenen Topfe unzerlegt gebraten wurde; die Mahlzeit durfte erst nach Untergang der Sonne, nachdem vom Tempelberge aus ein Zeichen mit der Posaune gegeben war, beginnen. Das Passahlamm hat also den Character eines Opfers und zwar eines Dankopfers und die in den Häusern stattfindende Mahlzeit ist eine Opfermahlzeit (vgl. Lightf. S. 376 ff.; Bibell. IV S. 388 f.). Die Frage der Jünger setzt die Abhaltung der Mahlzeit als selbstverständlich voraus, da sie als Stiftungsfest der israelitischen Bundesgemeinde galt, jeder männliche Israelite daher dazu verpflichtet war und auf die Unterlassung der Tod stand (vgl. Num. 9, 13). Dem euch bekannten Hausherrn: Wohl ein Anhänger Jesu, dessen Name in der Ueberlieferung nicht erhalten ist, bei dem er vielleicht auch sonst verkehrte und mit dem er wegen Ueberlassung eines Raumes Verabredung getroffen hatte (V. 15). Speisesaal: *Κατάλυμα* entspricht dem hebr. lischkah (vgl. Septg. 1 Sam. 9, 22). Mit meinen Schülern: Jesus erschien dabei als der Hausvater, die Jünger als seine Angehörigen (vgl. Mc. 10, 25), da das Passahmahl einen patriarchalischen Character trug, so dass immer 10 bis 20 Personen sich um ein Lamm versammelten (vgl. Jos. jüd. Kr. 6, 9, 3). Mit Kissen belegtes Obergemach: Vgl. Nr. 8 c und 13 a. Richteten das Passahmahl zu: Dazu gehörte ausser dem Schlachten und Braten des Lammes auch die Beschaffung der ungesäuerten Weizenbrotkuchen (hebr. mazzot, vgl. Nr. 58 Erl.), der bittern Kräuter (Lattich, Kresse etc.), welche ursprünglich wohl eine Beziehung zu dem Sühnopfer hatten, später aber auf die Bitterkeiten Aegyptens bezogen wurden, und des von seiner Lehmfarbe Charoset genannten, aus Datteln, Feigen und andern Früchten mit einem Zusatz von Zimmet und Essig bereiteten Breies, der ursprünglich wahrscheinlich eine Zugabe zu dem Dankopfermahle war, dann aber mit den Ziegelböden Aegyptens in Zusammenhang gebracht wurde, und in welchen die Kräuter und der Brodkuchen hineingetaucht wurden (vgl. tr. Pesachim 2, 8; 10, 3). — **b)** Zu Tische lagen und assen: Die Scenerie haben wir uns etwa so zu denken, dass im Halbkreise um den runden niedrigen Tisch auf je einem Polster drei oder vier Personen lagen, Jesus als Hausvater in der Mitte (vgl. Nr. 13 a und Lightf. S. 377). Der Verlauf des Festes aber war herkömmlicher Weise folgender: Das Mahl wurde vom Hausvater damit eröffnet, dass er einen mit Rothwein (untermischt mit Wasser) gefüllten Becher vom Tische

erhob, Gott für den Wein und für den Festtag dankte, daraus trank und ihn weiterreichte. Dann wurde der Tisch mit dem zerlegten Lamme und den Zuthaten herbeigebracht und man genoss, der Hausvater voran, nachdem derselbe wieder die Danksagung gesprochen, etwas von den bittern Kräutern und dem Brotkuchen, indem man dieselben in den Brei tauchte. Nun wurde der zweite Becher gemischt, der Hausvater belehrte die Anwesenden über die Bedeutung des Passahmahles, man sang den ersten Theil des Hallel (Ps. 113 u. 114) und trank nach geschehener Danksagung den zweiten Becher. Sodann wusch der Hausvater seine Hände, nahm zwei Brotkuchen, zerbrach den einen, die Stücke auf den andern zum Herumreichen auflegend, pries Gott für die Gabe des Brodes, umwickelte ein Stück des Kuchens mit bittern Kräutern, tauchte es in den Brei, ass es unter Lobpreisung des ewigen Königs und Gesetzgebers Israels und genoss ebenso ein Stück von dem Lamme. Hierauf begann die eigentliche Mahlzeit, wobei jeder nach Belieben zugriff und der Hausvater das letzte Stückchen verzehrte. Nach geschehener Händewaschung wurde dann der dritte Becher, der den auszeichnenden Namen kos haberachah (Becher der Lobpreisung: vgl. 1 Cor. 10, 16) führte, getrunken, der zweite Theil des Hallel (Ps. 115—118) gesungen und die Feierlichkeit mit einem letzten Becher beschlossen (vgl. tr. Pesachim 10; Lightf. S. 377 ff.). Einer unter euch wird mich verrathen: Jesus muss bestimmte Anzeichen von dem Verrathe des Judas gefunden haben, etwa in dessen verändertem, gleichgültigem und scheuem Verhalten gegen ihn und in seinen geheimen Wegen, vielleicht auch in irgend einer Verdacht erregenden Aeusserung desselben oder einer ihm zugekommenen Warnung. Dass aber der nächtliche Rückweg nach Bethanien für den Verrath ausersehen war, musste ihm klar werden, als Judas sich nach der Mahlzeit wegschlich, was nach Nr. 62 vorauszusetzen ist. Gleichwohl nennt er den Verräther nicht, wahrscheinlich um ihn nicht durch den Schimpf zu reizen, sondern begnügt sich mit einer allgemeinen Andeutung behufs Vorbereitung der Jünger auf die nahe Katastrophe und Warnung des Verräthers vor der schnöden That. Der mit mir isst: Wie schon das Zusammenessen überhaupt im Alterthum als eine Handlung der Gemeinschaft und des Wohlwollens galt, so noch vielmehr die gemeinsame Theilnahme an einer Opfermahlzeit (vgl. Bibell. I S. 490); um so schnöder ist es, dabei Verrath zu hegen. Doch nicht ich?: Auch Judas muss so

gefragt haben, da er sich sonst verdächtig gemacht hätte, und daher eine grosse Fähigkeit selbstbeherrschender Verstellung gehabt haben. Der mit mir das Brod in die Schüssel tunkt: bedeutsame Wiederholung der ersten Aussage statt specieller Antwort, nur in anderer Form. Gut wäre es etc.: Vgl. Hen. 38, 2; Lightf. S. 378; Mc. 9, 42. Jesus will mit V. 21 sagen: Mein gewaltsamer Tod ist zwar sicher, aber den, der sich durch Verrath zum Werkzeuge dafür macht, ereilt die göttliche Gerechtigkeit. — c) Mit dem Passahmahle verknüpfte Jesus eine Handlung kühner Symbolik, welche seinen Schülern die Bedeutung seines bevorstehenden Todes zum Bewusstsein bringen sollte und welche im Grunde das Passah beseitigte, sofern der durch dieselbe symbolisirte Bund nur ein neuer Bund im Gegensatze zum alten, dem ja auch die Passahfeier galt, sein konnte, daher in der Folge bei den Christen das Passah nur noch in streng judenchristlichen Kreisen gefeiert wurde, Christus als das wahre Passahlamm erschien (1 Cor. 5, 7; Apk. 7, 14; 14, 3; 1 Petri 1, 19) und aus dem Passahmahl das „Herrnmahl" mit Brotbrechen und Umherreichen des Bechers wurde (1 Cor. 11, 20 ff.). Die Einfügung der Handlung in das Passahmahl geschah höchst wahrscheinlich so, dass Jesus gegen den Schluss der eigentlichen Mahlzeit nochmals einen Brotkuchen nahm, ihn zerbrach, die Stücke auf einen andern Brotkuchen auflegte und, ohne selbst zu essen, mit den Worten „Nehmet, das ist mein Leib" weiterreichte (vgl. V. 22a: ἐσθιόντων αὐτῶν), das zweite Wort aber an den dritten Becher, natürlich ebenfalls ohne selbst zu trinken, anknüpfte (vgl. 1 Cor. 10, 16: τὸ ποτήριον τῆς εὐλογίας). Der Schlüssel zum Verständniss der Handlung liegt in dem Ausdrucke τὸ αἷμά μου τῆς διαθήκης d. h. mein zur Bestätigung des Bundes mit Gott dienendes Blut, sofern Jesus darnach mit der Handlung die Vorstellung eines Bundesopfers verband und zwar mit wörtlicher Anlehnung an Ex. 24, 8, wo Moses nach Darbringung eines Brand- und Dankopfers, Sprengung der einen Hälfte des Blutes an den Altar und wiederholtem (V. 3) Gelübde des Volkes, das Gesetz Jahves zu halten, mit der andern Hälfte des Blutes das Volk mit den Worten besprengt: Das ist das Blut des Bundes, den Jahve mit euch schliesst, worauf dann eine Opfermahlzeit folgt (V. 11). Aus diesen rituellen Vorgängen hat Jesus zwei Momente herausgegriffen, nämlich das Opfermahl und die Besprengung des Volkes mit Blut, und durch verwandte Handlungen ersetzt, ersteres durch das Essen

des Brodes, letzteres durch das Trinken des rothen Weines (vgl. den Ausdruck „Traubenblut“: Jes. 63, 3 und 6; Sir. 39, 26). Hat nun die Darbringung eines Bundesopfers den Zweck, den geschlossenen Bund zu bekräftigen, und symbolisirt die Mahlzeit von Opferfleisch und die Besprengung mit Opferblut die subjective Antheilnahme der Bundschliessenden an dieser Bekräftigung (vgl. Bibell. I S. 490 f.), so will also Jesus mit der Darreichung des Brodes und Weines sagen, sein Tod sei eine Bekräftigung des durch seine Wirksamkeit zwischen den Menschen und Gott geschlossenen (neuen) Bundes, und die Jünger auffordern, an derselben subjectiv theilzunehmen. Diese Bedeutung hat sein Tod insofern, als Jesus durch denselben die Idee des hebräischen Brand-(Ganz-) und Dankopfers, die behufs Bewahrung der göttlichen Huld durch Darbringung eines Theiles des Eigenthums zu erweisende ergebene Gesinnung gegen Gott, in vollkommenster Weise, nämlich mit Dahingabe des eignen Lebens im Dienste des Reiches Gottes, realisirt, die subjective Theilnahme der Jünger hieran aber vollzieht sich dadurch, dass dieselben diese Gesinnung selbstverleugnenden Dienens in sich aufnehmen (vgl. Nr. 24 c und Nr. 45 c). Das ist mein Leib: d. h. dieses Brod, was ich euch darreiche, ist symbolisch mein geopferter Leib (vgl. für εἶναι als Copula des symbolischen Verhältnisses V. 24; 1 Cor. 9, 2; 2 Cor. 6, 16; Hebr. 10, 20 u. s. w.). Einen Becher: Die Becher hatten entweder die Form einer runden, auf einem Fussgestell ruhenden, Schale oder eines Beutels mit geschnürtem Halse. Tranken alle daraus: „Alle“ hebt das Moment der Gemeinschaft hervor, sofern der Jüngerkreis die neue Bundesgemeinde, dem „Volke“ in Ex. 24, 3 f. u. 8 entsprechend, bildete. Auch Judas, der sicher als noch anwesend gedacht ist und anwesend sein musste, weil er ja zur Theilnahme am Passah verpflichtet war, trank also mit, da er sich sonst verrathen hätte. Das ist mein Bundesblut: Dies die einzige Stelle, wo Jesus sich des Ausdruckes Bund bedient, offenbar unter Einwirkung von Ex. 24. Da dem Ausdrucke die Vorstellung von dem religiösen Verhältnisse des Menschen zu Gott als einem Contracte mit gegenseitiger Leistung zu Grunde liegt, so entspricht er der Denkweise Jesu, welche von den Begriffen der Gotteskindschaft und der Liebe beherrscht wird, wenig. Der Artikel markirt den Bund als den Bund κατ' ἐξοχήν und stellt denselben daher im Gegensatz zum alten Bunde. Ein Vorbild hatte Jesus hierin an der Erwartung der Propheten von der Stiftung eines neuen Bundes (vgl. Jer. 31,

31 ff.; Ez. 36, 25 ff.; Jes. 54, 9 f.). Für viele vergossen wird: Bei den „vielen" denkt Jesus an den zukünftigen Zuwachs der Bundesgemeinde; für (ὑπὲρ) viele d. h. zu ihrem Besten aber wird sein Bundesblut vergossen, sofern dies sie der Realität des Bundesverhältnisses vergewissert. Wo ich es neu trinke im Reiche Gottes: Neu d. h. neuen Wein, Wein neuer (höherer) Art; der Satz ist ein bildlicher Ausdruck für den freudevollen Zustand im vollendeten Gottesreiche (vgl. Ps. 104, 15; Spr. 31, 6 f.; Sir. 31, 31 f.).

62. Jesus geht mit seinen Jüngern an den Oelberg hinaus.

26. Nachdem sie dann den Lobgesang angestimmt hatten, Mc. 14, 26 f.
gingen sie hinweg nach dem Oelberge. 27t. *Unterwegs*
aber sprach Jesus zu seinen Schülern: 35t. Als ich euch aus- Lc. 22, 35 f.
sandte ohne Geldbeutel und Tasche, hat es euch da an etwas
gemangelt? Sie antworteten: An nichts! 36. Da sprach er
zu ihnen: Nun aber *sage ich*: Wer einen Geldbeutel hat,
der nehme ihn zu sich, und ebenso eine Tasche, und wer
kein Schwert hat, der verkaufe sein Oberkleid und kaufe
eins! 38. Da sprachen sie: Herr, siehe, da sind zwei Schwer- Lc. 22, 38.
ter! Er aber sprach zu ihnen: Genug! — 27t. Ihr werdet Mc. 14, 27; 29—31.
alle irre werden! 29. Da erwiederte ihm Petrus: Wenn auch
alle irre werden, so doch ich nicht! 30t. Jesus aber sprach
zu ihm: Wahrlich, ich sage dir: Du wirst mich in der heu-
tigen Nacht, ehe der Hahn ruft, dreimal verleugnen! 31. Er
aber fuhr fort und sagte: Und wenn ich mit dir sterben
müsste, so würde ich dich nicht verleugnen! Gradeso aber
redeten sie alle.

Kritische Bem. Bei Lc. folgt auf Nr. 61 *mit* 22, 24—30 *ein Stück, welches aus sehr heterogenen Bestandtheilen zusammengesetzt ist (V.* 24 *ist nämlich eine Variation von Mc.* 9, 33 *f. vgl. Lc.* 9, 46, *V.* 25 *f. von Mc.* 10, 42 *f., V.* 27 *von Mc.* 10, 45 *a, V.* 28—30 *von I Mt.* 19, 27 *f. und Lc.* 12, 32) *und dadurch so wie durch sein Missverhältniss zu der vorliegenden Situation seinen Ursprung aus einer Compilation des II Lc. (vgl. Nr.* 43 *u.* 45 *kr. Bem.) verräth. — In dem vorliegenden Abschnitte ist der Text von A von allen drei Evangelisten überarbeitet worden: Mt. hat wegen* 28, 7, *wo er statt* εἶπον *gemäss Mc.* 16, 7 *wahrscheinlich* εἶπεν *las,* 26, 32 *eingeschoben und dadurch den Zusammenhang unterbrochen und das*

σκανδαλίζεσθαι in V. 31 und 33 näher bestimmt; Lc. sodann hat in 22, 31 f. eine Variation von der Vorhersagung der Verleugnung des Petrus gegeben, welche den Eindruck dieser mildern und auf seine Restitution im voraus hinweisen soll, und ebenso in V. 33 f. die Aussagen des Petrus abgeschwächt, welche Veränderungen daher auf II Lc. zurückzuführen sind; Mc. aber hat aus Mt. V. 28 eingeschoben und mit Rücksicht auf 14, 68 u. 72 vor ἀλέκτορα φωνῆσαι „δίς" (gegen Mt. V. 34 und Lc. V. 34) hinzugefügt. Auf die Subjectivität von A ist nur V. 27 b, ein aus Sach. 13, 7 entlehntes Citat, wie wir deren schon mehrfach in die Reden Jesu eingestreut fanden, zurückzuführen. Was sodann Lc. 22, 35—38 anlangt, so ist dasselbe jedenfalls aus C entlehnt, aber von I Lc. überarbeitet worden. Derselbe hat in V. 35 unpassend und gegen V. 36 und 9, 3 ὑποδημάτων eingefügt, in V. 37 einen prophetischen Nachweis (Jes. 53, 12) gegeben, das Redestück gleich der Vorherverkündigung der Verleugnung des Petrus in das Lokal des Passahmahles verlegt (vgl. V. 39 mit Mc. V. 26 und Mt. V. 30) und diese weniger passend jenem vorangehen lassen. — An der Geschichtlichkeit der Pericope lässt sich nur dann zweifeln, wenn man Jesus keinen scharfen Blick für die Schwächen seiner Jünger zutraut, den er doch in mehr als einem Falle bewiesen hat.

Erläuterungen. Den Lobgesang: nämlich den zweiten Theil des Hallel (vgl. Nr. 61 Erl. b). Der Aufbruch nach Bethanien muss vor Mitternacht erfolgt sein, da die Passahmahlzeiten vor Eintritt derselben beendet sein mussten (vgl. tr. Pesachim 10). Der Weg nach dem Oelberge führte über den Giessbach Kidron und betrug etwa 20 Min. (vgl. Jos. jüd. Kr. 5, 2, 3 und Nr. 47 Erl.). Bald nach dem Ausgange aus dem Hause muss sich Judas entfernt haben, um die Tempelwache zum Aufbruch zu veranlassen (vgl. Nr. 64). Als dann Jesus seine Abwesenheit gewahr wurde, konnte es ihm nicht zweifelhaft sein, dass die Katastrophe nahe sei, und er begann daher seine Jünger darauf vorzubereiten. Zunächst macht er sie aufmerksam auf die Situation, in welche sie nunmehr gerathen würden. Haben sie vordem, als er sie zur Verkündigung des Evangeliums aussandte, sorglos ausziehen können (vgl. Nr. 19a), da sie im Allgemeinen gastfreundlicher Aufnahme sicher sein konnten, so werden sie dagegen künftig als die Schüler eines hingerichteten Frevlers nicht mehr darauf rechnen können, sondern für sich selbst sorgen und ausserdem sich auf die Abwehr von Gewaltthaten gefasst

machen müssen. Die Jünger aber verstehen dies unter dem Eindrucke der Situation wörtlich und theilen ihm daher mit, dass sie für Waffen gesorgt hätten. Jesus bricht darum die Rede hierüber ab, um statt dessen den ihrer Schwachheit nicht Bewussten ihren bevorstehenden Fall zu verkündigen (ἱκανόν ἐστι ist das hebr. rab lachem, vgl. Septg. Deut. 3, 26). Werdet irre werden: d. h. ihr werdet unter dem Eindrucke der nahen Katastrophe an mir und meiner Sache, zu denen ihr bisher gestanden, zweifelhaft werden und sie daher nicht vertreten (vgl. Nr. 24 Erl.). Die Jünger waren also auch jetzt noch nicht zu einem so innigen Verständnisse der Bedeutung seines Leidens gelangt, dass sie dieses in einem so kritischen Momente festzuhalten vermocht hätten. Für die psychologische Auffassung der vorhergesagten Verleugnung des Petrus vgl. Nr. 5 Erl. b. Ehe der Hahn ruft: d. h. vor der dritten Nachtwache (3 Uhr; vgl. Nr. 58 Erl. e). Bis dahin musste ja den Umständen nach seine Verhaftung und Abführung und damit zugleich die kritische Situation seiner Jünger eintreten. Dreimal: d. h. mehrere Mal (vgl. Sir. 13, 8; 25, 1 u. 3).

63. Jesus in Gethsemane.

32. Und sie kommen an ein Grundstück, welches den Mc. 14, 32-38.
Namen Gethsemane führte, und Jesus spricht zu seinen Schülern: Setzet euch hier nieder, bis ich gebetet habe! 33. Da nahm er den Petrus, Jacobus und Johannes mit sich und fing an zu zittern und zu zagen, 34. und sprach zu ihnen: Tief betrübt ist meine Seele bis zum Tode; bleibet hier und wachet! 35t. Und er schritt ein wenig weiter, warf sich zur Erde, bat, es möchte, wenn möglich, das Geschick an ihm vorübergehen 36. und sprach: Vater, lass diesen Becher an mir vorübergehen, doch nicht was ich will, sondern was du willst, geschehe! 37. Dann kommt er und findet sie schlafend und spricht zu Petrus: Simon schläfst du; vermochtest du nicht Eine Stunde zu wachen? 38. Wachet und betet, damit ihr nicht in Versuchung kommt; der Geist zwar ist willig, aber das Fleisch ist schwach!

Kritische Bem. Der Text von A ist besonders von Mt. (26, 36—46) *und Lc.* (22, 39—46) *überarbeitet worden: Mt. hat V.* 39 *und* 42 *das aramäische* ἀββᾶ *mit* πάτερ μου *wiedergegeben, Mc. V.* 35 *f. gekürzt und daneben kleinere Zusätze gemacht* (*V.* 38—40),

den zweiten und dritten Gebetsact genauer beschrieben (V. 42 u. 44), durch Verallgemeinerung von V. 37 b den Petrus zu schonen gesucht (V. 40 b) und das schwer verständliche ἀπέχει V. 41 ausgelassen; Lc. aber hat aus dem Texte von A alles ausgelassen, was auf die Urapostel ein schlechtes Licht wirft, wie er denn auch den Schlaf derselben auf ihre Traurigkeit zurückführt (V. 45), das dreifache Gebet in eins zusammengezogen (V. 42), dagegen die Mahnung Mc. 38 doppelt gegeben (V. 40 und 45) und den Gebetskampf Jesu mythisirt (V. 43 f.), Aenderungen, welche ihrer Natur nach grösstentheils auf II Mt. und II. Lc. zurückzuführen sind; aber auch Mc. hat wenigstens ein paar Zusätze gemacht, indem er zu ἀββᾶ das erklärende ὁ πατήρ hinzufügte (vgl. Gal. 4, 6), das dem vorhergehenden „wenn möglich" widersprechende „alles ist dir möglich" (V. 36, gegen Mt. 39) einschob und die Zwölfe durch Steigerung ihrer Verschlafenheit herabzusetzen suchte, welches Bestreben wir auch schon früher bei ihm fanden. — Die Geschichtlichkeit des Vorganges im Ganzen ist unanfechtbar wegen seiner psychologischen Wahrheit; denn was die Frage nach den Berichterstattern anlangt, so sind ja einfach die drei Jünger dafür zu halten, welche von dem nach der Art der Erzählung doch jedenfalls länger dauernden Gebete nur noch die obigen, den Höhepunkt des Gebetes bildenden und daher wahrscheinlich auch in erhöhtem Tone gesprochenen, Worte vernahmen. Wohl aber ist der Inhalt von V. 39—42 für ungeschichtlich und für eine weitere Ausspinnung der ursprünglichen Ueberlieferung zu halten. Schon das dreimalige Gebet und dreimalige Schlafen der Jünger entspricht der Weise des Mythus (vgl. die dreimalige Leidensverkündigung und die dreimalige Verleugnung des Petrus: Nr. 24 u. 65 krit. Bem. sowie Gen. 18, 2; 40, 10 ff.; Ex. 10, 23; Jer. 2, 1; Dan. 10, 2 f.; Mc. 9, 5; Lc. 1, 56); dazu kommt, dass die Ueberlieferung für das zweite und dritte Gebet keinen besondern Inhalt anzugeben weiss und dass das wiederholte Schlafen der Jünger nach der ernsten Mahnung Jesu gradezu unbegreiflich ist; sodann widerspricht das Wort: „So schlafet nun weiter und ruhet!" der vorherigen Aufforderung zur Wachsamkeit und ist im Vergleiche mit der vorhandenen Situation auch an sich unmöglich; endlich hängt die Ankündigung des Verräthers in V. 41 b und 42 mit dem unhistorischen dritten Schlafe zusammen und enthält in der Auslieferung in die „Hände der Sünder" d. h. der Heiden (vgl. 1 Macc. 2, 48 und 62; Gal. 2, 15) eine Vorstellung, die erst von dem Verlauf der Thatsachen abstrahirt ist.

Erläuterungen. Jesus befindet sich auf dem Wege nach Bethanien, wie sich aus Nr. 47 ff.; 59 ff. ergibt. Wahrscheinlich will er die Verhaftung dort vermeiden, da sie möglicher Weise nicht ohne Widerstand seitens seiner Anhänger und dann nicht ohne Gewaltthätigkeiten vor sich gegangen wäre, und beschliesst daher das Kommende auf einem am Wege nach Bethanien liegenden Platze zu erwarten. Der Name Gethsemane (Gat-schamne) bedeutet Oelkelter und es ist daher an ein mit Oelbäumen bepflanztes und mit einer Kelter zum Ausstampfen der Oliven versehenes Grundstück zu denken. Die Lage desselben lässt sich aber nicht genauer bestimmen, denn der heute als Ort des Seelenkampfes und der Verhaftung bezeichnete und noch im Kidronthale gelegene Oelbaumgarten Dschesmanija (vgl. Bibell. II S. 450 f.) hat nichts weiter als die Tradition für sich. Jesus heisst die Jünger sich am Eingange des Baumhofes niedersetzen, lässt sich nur von den Vertrautesten unter ihnen (vgl. Nr. 56 Erl. e) noch ein Stück begleiten, damit er nicht ganz einsam sei in dieser entsetzlichen Lage, und schreitet dann allein noch etwas voran, um sich seinen Gefühlen ungestört zu überlassen. Zu zittern und zu zagen: Es ist der natürliche Schrecken vor einem gewaltsamen und schmachvollen Tode, der ihn ergreift. Bis zum Tode: d. h. so dass ich vor Traurigkeit dem Tode nahe bin (vgl. Jon. 4, 9). Warf sich zur Erde: Begleitende Geberde eines tief erregten Gebetes (vgl. 1. Kön. 8, 54; Dan. 6, 10; Neh. 8, 6; Jud. 9, 1). Wenn möglich: Obgleich Jesus seit seiner ersten Leidensverkündigung (Nr. 24) mehr und mehr die Unvermeidlichkeit und ethische Nothwendigkeit seines Todes erkannt hat (Nr. 49; 59; 61) und sich demselben daher auch nicht durch die Flucht entzieht, so kommt ihm doch jetzt, wo ihm das Entsetzliche so nahe getreten, der Gedanke, es möchte für die göttliche Vorsehung noch einen Ausweg geben und den Judas etwa im letzten Augenblicke noch die Reue an der Ausführung des Verrathes hindern. Diesen Becher: Vgl. Nr. 45 Erl. b; Jesu schwebt noch das Bild des im Kreise umhergereichten Passahbechers vor. Nicht, was ich will, sondern was du willst: Gegensatz des menschlichen, von der Schwäche der niederen Menschennatur beeinflussten, und des dem Geiste des Menschen erkennbaren göttlichen Willens (vgl. V. 38b und Nr. 24b), ein Gegensatz den auch Jesus in diesem Augenblicke fühlt, aber auch mit dem „was du willst“ (nämlich: dass ich sterbe) überwindet, so dass er alsdann gefasst wieder zu seinen Jüngern

tritt. Der Seelenkampf Jesu ist das Zeichen einer echten, tief und warm fühlenden Menschennatur, welche im Gegensatz zu dem apathischen Stoicismus des Alterthums die Schwere des Geschickes ganz empfindet, um es dann sittlich zu überwinden. An die Nähe der Katastrophe nicht glaubend und von den Aufregungen des Tages ermüdet, sind dieselben unterdessen eingeschlafen. Der Vorwurf Jesu gilt allen, ist aber formell an den Petrus gerichtet, weil derselbe sich am meisten vermessen hatte (Nr. 62). Wachet und betet: Das Wachen ist hier im doppelten Sinne des Nichtschlafens und der geistigen Bereitschaft, das Gebet als Mittel dazu gedacht. In Versuchung kommt: nämlich von mir abzufallen. Der Geist, das höhere Lebensprincip im Menschen, ist zwar, wie auch die Betheuerung der Jünger (Nr. 62) gezeigt hatte, willig, der Versuchung gegenüber Stand zu halten, aber das Fleisch, die niedere Menschennatur, gibt derselben nach (vgl. für die Begriffe Geist und Fleisch Gen. 6, 3; Jes. 31, 3; Jer. 17, 5; Röm. 7, 22 u. 25).

VII. Die Katastrophe.

64. Gefangennahme Jesu.

Mc. 14, 43-45. **43. Und alsbald, während Jesus noch redete, trat Judas aus Karioth, einer der Zwölfe, hinzu, begleitet von einem von den Hohenpriestern, Schriftgelehrten und Aeltesten *abgesandten* Trupp mit Schwertern und Stöcken. 44. Es hatte aber der Verräther ihnen ein Kennzeichen angegeben, indem er sagte: Derjenige, dem ich einen Kuss geben werde, der ist es; greifet ihn und bringet ihn in Sicherheit! 45. Und sofort trat er zu ihm heran mit dem Worte: Mein Herr! und küsste**
Mt. 26, 50. **ihn. 50[t]. Er aber sprach zu ihm: Freund, *thue*, wozu du**
Mc. 14, 46 f. **hier bist! 46. Sie aber legten die Hände an ihn und griffen ihn. 47. Irgend einer der Umstehenden aber zog das Schwert, versetzte dem Knechte des Hohenpriesters einen Schlag und**
Lc. 22, 51. **hieb ihm das Ohr ab. 51[t]. Da rief Jesus: Halt, nicht weiter!**
Mc. 14, 48-50. ***Zu den Häschern aber sprach er*: 48. Wie gegen einen Räuber seid ihr ausgezogen mit Schwertern und Stöcken, um mich zu greifen! 49[t]. War ich doch Tag für Tag bei euch, als ich im Tempel lehrte, und ihr grifft mich nicht! 50. Und *seine Schüler* verliessen ihn alle und flohen.**

Kritische Bem. Der Text von A ist von Mt. (26, 47—56) *und Lc.* (22, 47—53) *überarbeitet und mit Zusätzen aus B und C versehen worden. Bei Mt., wo schon das ἐν ἐκείνῃ τῇ ὥρᾳ und das τότε V.* 55 *f., sowie die breite Formel in V.* 56*a die Thätigkeit des Ueberarbeiters verräth, ist ausser kleinern Aenderungen in V.* 50 *ein Wort Jesu an den Judas, wahrscheinlich aus B herstammend, und sodann V.* 52—54 *eine Anrede an den das Schwert gebrauchenden Jünger eingefügt worden, beides durch I Mt.* (*vgl. zu letzteren Joh.* 18, 11). *Bei Lc. ist der Text von A stark gekürzt, dann aber durch eine Reihe von Zusätzen erweitert, von denen die Worte V.* 48 *u.* 51*a wahrscheinlich aus C herrühren, V.* 49, 51*b und* 53*b dagegen auf II Lc. zurückzuführen sind. Bezüglich des geschichtlichen Werthes dieser Zusätze ist Folgendes zu bemerken:* 1) *Mt. V.* 50*a trägt einen durchaus geschichtlichen Character, sofern es eine kurze Abweisung des heuchlerischen Begrüssungskusses enthält und keine Kenntniss von dem verabredeten Kennzeichen verräth; dagegen setzt Lc. V.* 48 *diese Kenntniss voraus und ist daher erst von der Ueberlieferung gebildet.* 2) *Mt. V.* 52—54 *ist in seiner Breite dem Augenblicke nicht angemessen, trägt in V.* 52 *und* 54 *die Spuren späterer Reflexion, und enthält in V.* 53, *abgesehen von dem phantastischen Character des Ausspruches, einen Widerspruch mit der Resignation Jesu in Gethsemane; hingegen ist das kurze Verbot V.* 51*a der Situation sehr angemessen, da doch nicht vorausgesetzt werden kann, dass Jesus die That seines Jüngers, die seiner Sinnesweise widersprach, ruhig habe hingehen lassen, wie nach A vorauszusetzen wäre, was nicht minder auch bezüglich des Verrathes des Judas gilt.* 3) *Die Frage Lc. V.* 49 *ist um so unwahrscheinlicher, als die Antwort gar nicht abgewartet wird, sondern erst nach der That erfolgt, V.* 51*b kommt auf Rechnung der Wundersucht des Ueberarbeiters, und V.* 53*b erinnert an die ähnliche Reflexion in* 22, 3 (*vgl. Nr.* 60). *Aus A haben wir nur V.* 49*b, welches hier wie an früheren Stellen der Reflexion des Evangelisten angehört, und ausserdem V.* 51 *f. übergangen, welche Erzählung zwar an sich nichts Unwahrscheinliches hat* (*es ist sehr denkbar, dass sich ein Fremder bei der Scene eingefunden hatte und, als er aus Neugierde noch dem Zuge folgte, während die Jünger schon geflohen waren, ergriffen wurde, und dass sich in Folge der eigenthümlichen Art der Flucht die Erinnerung daran in der Ueberlieferung erhielt*), *aber ohne Bedeutung für den Gang der Erzählung ist.*

Erläuterungen. Judas, der sich nach Beendigung des Passahmahles weggeschlichen (vgl. Nr. 62 Erl.), hat dem in Erwartung der Verhaftung und Vorführung Jesu bereits zum Theil versammelten Synedrium (vgl. Nr. 48; 49; 58 mit 65) Anzeige von dem Aufbruche Jesu nach Bethanien gemacht, und sie haben darauf einen Theil der Tempelwache beordert, ihn zu verfolgen und zu verhaften. Die Tempelwache bestand aus 24 Leviten, mit einem Hauptmann und drei Officieren an der Spitze (vgl. Bibell. V S. 484 ff.). Da am Passahfeste die Thore des Tempels bereits um Mitternacht geöffnet wurden (vgl. Jos. Alt. 18, 2, 2), so stand dieselbe damals zur Verfügung. Führung und Gebrauch von Waffen war an Festagen, gleichwie am Sabbat, wenn es die Interessen der Theokratie galt, nicht verboten (vgl. 1 Macc. 2, 41; Jos. Alt. 12, 6, 2). Einer der Zwölfe: Vgl. Nr. 60 Erl. Mit Schwertern und Stöcken: Ueber die mangelhafte Bewaffnung der Tempelwache vgl. Jos. jüd. Kr. 4, 4, 6, doch bedienten sich auch römische Soldaten mitunter der Stöcke: vgl. Jos. jüd. Kr. 2, 9, 4 (Joh. 18, 3 vgl. 12 lässt auch die römische Kohorte mit dabei sein und Fackeln und Lampen zur Beleuchtung dienen; ersteres ist deshalb unwahrscheinlich, weil dies nur im Einverständnisse mit dem Procurator, wofür doch alle Andeutungen fehlen, hätte geschehen können, letzteres, weil das Passah in die Zeit des Vollmondes fiel und nach Nr. 58 die Verhaftung doch in der Stille geschehen sollte). Um nicht fehl zu greifen und so den Richtigen entwischen zu lassen, sei es dass die Häscher Jesus von Person nicht kannten oder Halbdunkel herrschte, hatte Judas mit ihnen ein Kennzeichen verabredet und dazu den Begrüssungskuss gewählt, um so seinen Verrath zu verhüllen (vgl. 2 Sam. 20, 9 ff.; Spr. 27, 6). Rabbi: ehrfurchtsvolle Anrede, unser „mein Herr“ (vgl. Nr. 45 Erl. d). Freund: Ist ironisch gemeint (vgl. Mt. 20, 13). Bei ἐφ' ὃ πάρει findet eine Aposiopese statt und ist ποιεῖ zu ergänzen. Jesus will sagen: Mit deinem Kusse ist es dir kein Ernst; thue, was deine wahre Absicht ist! Von einer Fesselung Jesu wird nichts berichtet. Dem Knechte des Hohenpriesters: Wozu derselbe zugegen war, erhellt nicht; vielleicht war er nur aus Neugierde mitgegangen und empfing den Schlag, weil er sich breit machte. Wer der Schlagende unter den Jüngern war, scheint der Ueberlieferung unbekannt gewesen zu sein (jedenfalls aber war es nicht Petrus, wie Joh. 18, 10 meldet, da er dann nicht im Palaste des Hohenpriesters zu erscheinen gewagt hätte); der Festnahme entging der-

selbe durch die Flucht (V. 50). Auf eine Verhaftung der Jünger scheint es nicht abgesehen gewesen zu sein, da man doch sonst wenigstens den Petrus im Palaste gegriffen hätte; mit der Vernichtung Jesu glaubte man auch seine Anhänger mundtot zu machen. Ἐᾶτε, ἕως τούτου: wörtlich „lasset ab, bis dahin (und nicht weiter)!“: vgl. Hi. 38, 11; Apg. 5, 38, kräftiger Ausdruck für ein Verbot. Jesus will jede Gewaltthätigkeit vermieden haben, wie er denn ja auch bereits in Nr. 62 eine Erörterung über den Gebrauch des Schwertes abgeschnitten und in Nr. 27 den Zebedaiden ihre gewaltthätige Gesinnung verwiesen hatte, daher er sich schwerlich der That des Jüngers versah. Die Anrede Jesu an die Häscher enthält den Vorwurf der unwürdigen Behandlung und der Feigheit. Verliessen ihn alle und flohen: Vgl. Nr. 62 Erl. Die Katastrophe wirkte so erschütternd auf die Jünger, dass sie gänzlich ausser Fassung geriethen und nur noch an ihre Sicherheit dachten. Erst nachdem das Bewusstsein in ihnen zum Durchbruch gekommen, dass der Tod Jesu nur der Durchgang zu seiner Herrschaft sei, kehrt ihnen das Vertrauen zurück.

65. Verurtheilung Jesu durch das Synedrium.

53. Darauf führten sie Jesus zu dem Hohenpriester und Mc. 14, 53-72.
es versammeln sich gleichzeitig alle Hohenpriester, Aeltesten und Schriftgelehrten. 54. Petrus aber folgte ihm von weitem nach bis in den Hof des Hohenpriesters hinein, setzte sich unter die Dienstleute und wärmte sich am Leuchtfeuer[a]). — 55. Die Hohenpriester aber und das ganze Synedrium suchten nach Zeugenaussagen gegen Jesus, um ihn in den Tod zu bringen, und fanden keine; 56. denn viele legten zwar falsches Zeugniss gegen ihn ab, aber ihre Aussagen stimmten nicht überein. 57. Darauf traten einige auf und machten falsche Aussagen gegen ihn, indem sie sagten: 58[t]. Wir unsererseits haben gehört, dass er sagte: Ich werde diesen Tempel abbrechen und binnen drei Tagen einen andern bauen! 59. Aber auch diese Aussage war nicht einhellig. 60. Da trat der Hohepriester mittenhin und richtete die Frage an Jesus: Erwiederst du gar nichts auf das, was diese gegen dich aussagen? 61. Er aber schwieg und erwiederte gar nichts. Wiederum befragte ihn der Hohepriester und sprach zu ihm: Du bist der Messias, der Sohn des Gepriesenen? 62[t]. Jesus

aber sprach: Ich bin es, und von nun an wird der Sohn des Menschen zur Rechten der Allmacht sitzen! 63. Da zerriss der Hohepriester seine Gewänder mit den Worten: Wozu bedürfen wir noch der Zeugen? 64. Ihr habt die Gotteslästerung gehört: was urtheilt ihr? Sie aber urtheilten alle, er sei des Todes schuldig. 65. Da fingen einige an, ihn anzuspeien, ihm das Gesicht zu verhüllen und ihm Faustschläge zu versetzen mit dem Worte: Prophezeie! Auch die Gerichtsdiener schlugen ihn ins Gesicht[b]). — 66. Während aber Petrus unten im Hofe sass, kommt eine Sclavin des Hohenpriesters, 67. und da sie den Petrus sich wärmen sah, blickte sie ihn an und spricht zu ihm: Auch du warst bei dem Nazarener, dem Jesus! 68[t]. Er aber leugnete und sprach: Ich weiss und verstehe nicht, was du meinst! Und er ging draussen in den Vorhof. 69. Da aber die Sclavin ihn *dort* erblickte, fing sie wieder an und sprach zu den Umstehenden: Dieser gehört zu ihnen! 70[t]. Da sprachen die Umstehenden zu Petrus: Wahrhaftig, du gehörst zu ihnen, denn du bist auch ein Galiläer! 71. Er aber fing an sich zu verwünschen und zu verschwören: Ich kenne den Menschen nicht, von dem ihr sprecht! 72[t]. Da fiel ihm das Wort ein, das Jesus zu ihm gesprochen hatte: Ehe der Hahn ruft, wirst du mich dreimal verleugnen! Und er dachte darüber nach und weinte[c]).

Kritische Bem. Der Text von A ist am treuesten bei Mc. wiedergegeben, wogegen Mt. und Lc. denselben vielfach alterirt haben. Mt. lässt 26, 57 πάντες *aus, weil nach ihm die eigentliche Sitzung des Synedriums erst am Morgen stattfindet* (27, 1), *worin er sich jedoch selbst widerspricht* (*V.* 59), *mildert Mc.* 58 *durch* δύναμαι (61), *beseitigt daher Mc.* 59, *obwohl V.* 65 *bei ihm diesen Vers voraussetzt, setzt an die Stelle des* ἐγώ ειμι (*Mc. V.* 62) *die jüdische Redeformel* σὺ εἶπας (*V.* 64 *vgl.* 25), *erweitert das Wort Jesu, dass er von jetzt ab zur Rechten der Allmacht sitzen werde* (*vgl. Lc. V.* 69) *nach Mc.* 13, 26, *um die Erwartung der nahen Parusie zu stärken* (*vgl. Nr.* 56 *krit. Bem.*), *ohne zu bedenken, dass das Kommen mit den Wolken zu dem* ἀπάρτι *und das Sehen des Menschensohnes zur Rechten Gottes* (*vgl. Apg.* 7, 55) *zu den Synedristen nicht passt, übergeht ferner die Verhüllung des Gesichtes* (*Mc.* 65 *vgl. Lc.* 64), *wodurch das* προφήτευσον *unverständlich wird, und die Misshandlung*

der Gerichtsdiener (*ebd.*), *um dieselbe dem Synedrium allein zuzuschreiben* (*V.* 67 *f.*), *macht aus dem* κάτω *Mc.* 64, *weil er es nicht verstand,* ἔξω (*V.* 69), *lässt statt der Einen* παιδίσκη *Mc.* 66 *und* 69 *eine zweite auftreten* (*V.* 71), *weil er nicht begriff, dass jene unterdessen ihren Platz verändert hatte, beseitigt einen Hahnenschrei* (*Mc.* 68), *um den Erfolg mit der Vorhersagung auszugleichen* (*V.* 70 *vgl.* 34) *und setzt statt des ihm unverständlichen* ἐπιβαλὼν (τὸν νοῦν) *Mc.* 72: ἐξελθὼν ἔξω; *weiter gibt er eine Anzahl Näherbestimmungen, indem er Kaiphas als den Hohenpriester bezeichnet* (*V.* 57; *gegen Mc.* 53, *Lc.* 54), *an die Stelle der* τινες (*Mc.* 57) δύο *setzt* (*V.* 60), *zu V.* 65; 67; 68; 73 *die Zusätze „er hat gelästert, ins Angesicht, wer dich schlug, deine Sprache verräth dich" fügt und den Wortlaut der zweiten Verleugnung aus Mc.* 71 *entnimmt* (*V.* 72); *ausserdem steigert er die Handlungen mehrfach, indem er aus dem Zeugniss Mc.* 55*a ein falsches Zeugniss macht* (*V.* 59), *statt der* τινες *Mc.* 65 *die Synedristen insgemein Jesum misshandeln lässt* (*V.* 67), *V.* 70 *„vor allen"* (*gegen Mc.* 68, *Lc.* 57) *und V.* 72 *„mit einem Eide"* (*gegen Mc.* 70; *Lc.* 58) *hinzusetzt: Aenderungen, welche grösstentheils von I Mt. herrühren, da Lc. sie zum Theil aufnahm* (*vgl. Lc.* 22, 64 *u.* 70). *Viel weiter ist Lc. gegangen, indem er die Handlung theilweise ganz alterirt hat. Er schiebt die Verleugnung des Petrus in den Vordergrund, wobei er an die Stelle der Magd bei der zweiten Verleugnung einen Mann setzt, das ihm anstössige* τὸν ἄνθρωπον (*Mc.* 71) *entfernt* (22, 58) *und aus dem „nach einer Weile"* (*Mc.* 70) *„ungefähr nach einer Stunde macht"* (*V.* 59); *er verlegt den Prozess, bei dem er nach anderweitiger, vielleicht aus C entnommener Ueberlieferung berichtete, in welchem er Jesus ausweichend antworten lässt und den er überdies offenbar abgekürzt und mangelhaft erzählt, auf den Morgen* (*V.* 66 *vgl. Mc.* 15, 1), *nimmt daher keine vorhergehende nächtliche Sitzung des Synedriums an und lässt Jesus die Nacht über im Hofe des Hohenpriesters zubringen und ihn dort misshandelt werden* (*V.* 61; 63; 65), *welche Abweichungen weder zu dem Character Jesu noch zu der herrschenden Situation, insbesondere nicht zu der offenbaren Hast der Hierarchie stimmen; er sieht endlich nach* 3, 2 (*vgl. Apg.* 4, 6) *den Hannas als im Prozesse fungirenden Hohenpriester an, was auf einem historischen Irrthume beruht* (*vgl. Jos. Alt.* 18, 2, 2; 20, 9, 1). *Mc. hat V.* 58 *zur Erklärung des Ausspruches* χειροποίητον *und* ἀχειροποίητον *hinzugefügt* (*vgl.* 15, 29 *und Mt.* 61) *und nach dem Vorgange von I Mt. den Ausspruch Jesu Lc. V.* 69, *nur mit*

Auslassung des ἀπάρτι, erweitert (V. 62). — In dem ursprünglichen Texte von A erregt nur das Krähen des Hahnes und die dreimalige Verleugnung Bedenken. Die Ueberlieferung ist hier, indem sie die Vorhersagung Jesu, welche doch nur sagen wollte, Petrus werde ihn bis zum Morgen wiederholt verleugnen (vgl. Nr. 62 Erl.), wörtlich auffasste, offenbar bestrebt gewesen, eine buchstäbliche Erfüllung derselben nachzuweisen, hat daher einen wirklichen Hahnenschrei, dessen es doch auch nicht bedurfte, um Petrus die Worte Jesu ins Gedächtniss zurückzurufen, eingeführt, und zu der zweimaligen Verleugnung eine dritte hinzugefügt, ohne ihren Wortlaut angeben zu können (V. 70), den dann Mt. aus V. 71 hinzusetzte (vgl. Nr. 63 kr. Bem.). — Nach Entfernung dieser Zusätze hat die Pericope vollkommenen Ausspruch auf Geschichtlichkeit, am meisten im Vergleich zu Johannes (18, 12 ff.), dessen Erzählung, die den Hannas nach Lc. zum fungirenden Hohenpriester macht, die Gerichtssitzung ignorirt und den eigentlichen Prozess in das Prätorium verlegt (18, 28 ff.), eine tendenziöse Bearbeitung der synoptischen Texte enthält. Der Bericht zeigt keine mythischen Zusätze, denn die Aehnlichkeit des Schweigens und der Misshandlung Jesu mit Zügen aus der Schilderung des leidenden Knechtes bei Jesaias (50, 3; 53, 7) liegt in der Natur der Sache (vgl. Num. 12, 14; Deut. 25, 9; 1 Kön. 22, 24; Micha 5, 1), er enthält weder Widersprüche in sich noch mit den geschichtlichen Verhältnissen der Zeit, und lässt sich auf die Erzählung von Anwesenden zurückführen.

Erläuterungen. a) Zu dem Hohenpriester: Der damalige Hohenpriester hiess Joseph Kaiaphas, war von dem Procurator Valerius Gratus im J. 18 eingesetzt und wurde im J. 36 auf Befehl des Legaten Vitellius, gleichzeitig mit dem Procurator Pilatus, abgesetzt. Wie alle Hohenpriester der damaligen Zeit der sadducäischen Partei angehörig (Jos. Alt. 20, 9, 1 vgl. Apg. 5, 17), scheint er bloss durch schwächliche Nachgiebigkeit so lange im Amte geblieben zu sein (vgl. Bibell. III S. 463). Gleichzeitig: wörtlich „mit ihm“ (σὺν αὐτῷ) d. h. mit Jesus. Alle Hohenpriester etc.: d. h. das ganze Synedrium, vgl. Nr. 49 Erl. a. Ein Theil hatte sich schon früher versammelt, um die nöthigen Anordnungen für die Verhaftung zu treffen (Nr. 64). Zur Beschlussfähigkeit des Synedriums genügten zwar schon 23 Personen, aber da es sich hier um eine wichtige Sache handelte, so erschienen alle Mitglieder (vgl. Maim. Sanh. 3). Der Ort der Synedrialsitzungen wechselte (vgl. Lightf.

S. 142; 462); zur Zeit Jesu fanden dieselben in den Tabernen des äussern Vorhofes statt, und da hier auch die Wohnungen der damaligen Hohenpriester vorausgesetzt werden (vgl. Lightf. S. 370, Keim III S. 351 f.), so bildete die Wohnung des Hohenpriesters (V. 53 f.) wohl mit dem Sitzungssale ein nur durch den Hof geschiedenes Ganze (vgl. V. 66). Von weitem: Petrus schleicht furchtsam, und doch seine Anhänglichkeit an Jesus nicht verwindend, hinterher. Bis in den Hof: Gemeint ist der innere, von den Flügeln des Hauses umschlossene Hof, im Unterschiede von dem Vorhofe (V. 68), durch den man zum Portal des Hauses gelangte (vgl. Bibell. II S. 605). Unter die Dienstleute: Gemeint sind Wächter und Gerichtsdiener (vgl. V. 65). Zum Leuchtfeuer (φῶς), welches wohl in einer Pfanne brannte, vgl. 1 Mcc. 12, 28 f.; Xen. cyr. 7, 5, 10. — **b**) Die Verhaftung, Verurtheilung und Hinrichtung Jesu in der Festzeit ist nicht ohne Parallelen in der jüdischen Geschichte (Num. 15, 32 ff.: Prozess gegen einen Uebertreter des Sabbatsgesetzes am Sabbat; Apg. 12, 1 ff.: Hinrichtung des Apostels Jacobus am Passahfeste; Heges. bei Euseb. 2, 25: desgl. des Jacobus, Bruders Jesu) und war deshalb möglich, weil an Festtagen wie am Sabbat nur die eigentliche Arbeit verboten war (Ex. 31, 15; Lev. 23, 7 vgl. Nr. 10 Erl.) und die Criminaljustiz als ein religiöses Werk angesehen wurde (vgl. Lev. 24, 12 f.; Deut. 1, 17; 17, 12 f.; 2 Chr. 19, 6), daher Rabbi Akiba gradezu Hinrichtungen an Festtagen vorschlug (Maim. Sanh. 10, 4; vgl. überhaupt Keim III S. 469 ff.). Bei den Gerichtsverhandlungen sassen die Richter rechts und links von dem Hohenpriester im Halbkreise auf Polstern; vor ihnen stand, dem Hohenpriester gegenüber, der Angeklagte, rechts und links davon die Gerichtsschreiber, welche die Vota der Richter, die stehend abgegeben wurden, verzeichneten; ausserdem waren Gerichtsdiener und Schüler der Schriftgelehrten zugegen (vgl. Schürer S. 417). Suchten nach Zeugenaussagen: Es war ein Tendenzprozess und man war daher bestrebt, belastende Zeugenaussagen zu finden. Falsches Zeugniss: Sei es aus Hass gegen Jesus oder dazu gedungen. Stimmten nicht überein: d. h. sie litten an formellen oder materiellen Widersprüchen und waren daher zur Begründung der intendirten Verurtheilung unbrauchbar. Darauf traten einige auf: Es werden neue Zeugen aufgerufen, nachdem die zuerst Gehörten zu keiner Belastung des Angeklagten geführt haben. Ich werde diesen Tempel abbrechen etc.: Wahrscheinlich handelte es sich um eine Aeusserung,

die Jesus bei Gelegenheit der Tempelreinigung gethan hatte (vgl. Nr. 48; auf ein im Tempel gesprochenes Wort weist auch das τοῦτον nach τὸν ναὸν hin), etwa dahin lautend, er wolle an die Stelle des jetzigen Cultuswesens binnen kurzem (vgl. 1 Sam. 20, 5; 2 Kön. 20, 5) ein anderes, besseres, setzen (vgl. Apg. 6, 14; die Form und Deutung des Wortes bei Joh. 2, 19 und 21 beruht auf späterer Reflexion), und die dann in dieser Weise verdreht wurde. War nicht einhellig: d. h. andere gaben den Wortlaut des Ausspruches anders an. Da Jesus zu allen Zeugenaussagen schwieg, weil er die Tendenz des Gerichts durchschaute und daher eine Vertheidigung für nutzlos und erniedrigend hielt, so sieht der Hohenpriester in Folge der divergirenden Zeugenaussagen seine Bemühungen scheitern und sucht daher Jesus zur Vertheidigung zu reizen, um aus seinen Aussagen möglicherweise die Richtigkeit der letzten gravirenden Zeugenaussage erhärten zu können; allein der Versuch scheitert an dem fortgesetzten Schweigen des Angeklagten. Da schlägt er einen andern Weg ein. Er weiss, dass Jesus sich für den Messias hält, daher appellirt er an sein Selbstbewusstsein und seine bekannte Freimüthigkeit, und stellt die Frage so, dass er eine bejahende Antwort voraussetzt. Zu dem Messias als Sohne Gottes vgl. Nr. 54 Erl. a. Des Gepriesenen: bei den spätern Juden eine geläufige Bezeichnung Gottes (vgl. Röm. 9, 5; Gal. 1, 5; 2 Cor. 11, 31). Der Hohepriester hat sich nicht getäuscht; Jesus bekennt sich unumwunden und muthig zu der grossen Idee seiner Wirksamkeit und fügt die Versicherung hinzu, dass er von jetzt d. h. von seinem nahen Tode ab, im Gegensatze zu der Bestrebung der Hierarchen ihn zu vernichten, als Haupt des Gottesreiches zur höchsten Würde gelangen werde (vgl. Nr. 54a und Apg. 7, 55). Der Allmacht: δύναμις (hageburah) steht statt δυνατός nach späterer jüdischer Ausdrucksweise (vgl. Buxt. lex. talm. S. 385). Da zerriss der Hohenpriester seine Gewänder: Geberde des Schreckens und des Abscheus (vgl. 2 Kön. 18, 37; 1 Mcc. 11, 72; Jos. jüd. Kr. 2, 15, 4). Wozu bedürfen wir noch der Zeugen: Froh sieht sich der Hohepriester eines weiteren Verhörs überhoben; die Aussage genügt, um Jesus zum Tode zu verurtheilen, denn sie involvirt von dem Standpunkte der Hierarchen eine Gotteslästerung, auf welche nach dem Gesetze der Tod stand (vgl. Lev. 24, 16). Als solche aber erschien die Aussage den Hierarchen insofern, als Jesus, der Frevler an der jüdischen Theokratie, sich damit zum Statthalter

Gottes (vgl. Nr. 54 Erl. a) erklärte. Sie aber urtheilten etc.: Eine förmliche Abstimmung (vgl. tr. Sanh. 5, 5) findet nicht statt, sondern da die Gotteslästerung eclatant erschien, so wurde er durch Acclamation verurtheilt. Die Verurtheilung erfolgte vom beschränkten Standpunkte der jüdischen Hierarchie aus, welche die Befangenheit im traditionellen Mosaismus, der Mangel an innerer Religiosität und die Selbstsucht zu keinem Verständniss für das Wesen und die Bestrebungen Jesu sowie für ihren Zusammenhang mit der prophetischen Idee kommen liess, und insofern mit Ueberzeugung; gleichwohl war der Prozess insofern ein ungerechter, als man von vorn herein auf Verurtheilung ausging, vorgeschriebene Rechtsformen wie die Anhörung von Entlastungszeugen vor den Belastungszeugen und die Stellung eines Vertheidigers für den Angeklagten bei Seite setzte (vgl. Schürer S. 417), und über die Differenz der Zeugenaussagen, in Folge deren es unbewiesen blieb (vgl. Deut. 17, 6; 19, 15 ff.), dass Jesus den Sturz der bestehenden Theokratie beabsichtige und daher mit der Aussage über seine messianische Würde gegen Gott frevle, hinwegging. Der Umstand, dass in damaliger Zeit sowohl Sadducäer, zu welchen die Hohenpriester gehörten, als Pharisäer im Synedrium sassen (vgl. Schürer S. 410), das Urtheil aber einstimmig war, zeigt, wie sehr die Tendenzen Jesu beiden Parteien zuwider waren. Nachdem dieser verurtheilt ist, glauben sich die Anwesenden der Rechtsregel der Sicherheit Angeklagter vor Misshandlung überhoben, und lassen ihren Hass gegen ihn aus. Prophezeie!: Jesus solle, so höhnen sie, nachdem sie ihm ein Tuch über das Gesicht geworfen, als Messias seine prophetische Gabe dadurch bewähren, dass er ihnen sage, wer ihn geschlagen. (Eine Parallele zu dem Prozesse Jesu bildet derjenige des Zacharias Jos. jüd. Kr. 4, 5, 4) — **c**) Unten im Hofe: Das Gerichtslokal lag also höher wie der innere Hof und führten aus dem letzteren Stufen zu dem ersteren hinauf. Die Sclavin hat Petrus entweder schon früher mit Jesus zusammengesehen oder sie schliesst aus seinem Benehmen, dass er zu dem Angeklagten in Beziehung stehe. Du bist auch ein Galiläer: Sie schliessen dies aus dem galiläischen Dialecte (vgl. Mt. 23, 73) mit seiner mangelhaften Aussprache der Consonanten (vgl. Lightf. S. 232). Fing an, sich zu verwünschen: nämlich für den Fall, dass er die Unwahrheit sage. Ich kenne den Menschen nicht: Nicht grade verächtlich, aber fremdthuend. Und weinte: Es sind Thränen der Reue, welche ihn zwar noch nicht

befähigen, bei dem Verurtheilten Stand zu halten, da er von da ab verschwindet, aber doch eine Umwandlung einleiten, vermöge deren er der erste wird, der den erhöhten Meister schaut (vgl. 1 Cor. 15, 5).

66. Jesus vor Pilatus.

Mc. 15, 1–3. 1. Am Morgen aber trafen die Hohenpriester mit den Aeltesten und Schriftgelehrten, und zwar vollzählig, Anstalt zu einer Beschlussfassung, fesselten Jesus, führten ihn ab und übergaben ihn dem Pilatus[a]). 2[t]. Da sprach Pilatus zu ihm: Du bist der König der Juden? 3. Die Hohenpriester
Mt. 27, 13 f. aber brachten viele Anklagen gegen ihn vor. 13. Da sprach Pilatus zu ihm: Hörst du nicht, wie viel sie gegen dich vorbringen? 14[t]. Doch er antwortete ihm auch nicht einmal
Mc. 15, 5–20. auf ein einziges Wort, 5[t]. so dass Pilatus erstaunte. 6. Zur Festzeit aber pflegte er ihnen einen Gefangenen freizugeben, den sie sich ausbaten. 7. Nun lag einer, der den Namen Barabbas führte, mit andern Aufrührern, welche bei ihrem Aufruhr einen Totschlag begangen hatten, gefangen. 8. Und es kam das Volk herauf und begann sich auszubitten, was er ihnen zu gewähren pflegte. 9. Pilatus aber erwiederte ihnen: Soll ich euch den König der Juden freigeben? 10. Er erkannte nämlich, dass ihn die Hohenpriester aus Eifersucht ausgeliefert hatten. 11. Die Hohenpriester aber trieben das Volk an *zu verlangen*, dass er ihnen lieber den Barabbas freigebe. *Als sie nun den Barabbas verlangten*, 12. entgegnete Pilatus wiederum: Was soll ich denn mit dem machen, den ihr den König der Juden nennt? 13. Sie aber erwiederten mit Geschrei: Kreuzige ihn! 14. Da sprach Pilatus zu ihnen: Was hat er denn Schlimmes gethan? Sie aber schrieen heftig: Kreuzige ihn! 15. Da aber Pilatus das Volk zufrieden stellen wollte, gab er ihnen den Barabbas frei und übergab Jesus, nachdem er ihn hatte geisseln lassen, zur Kreuzigung[b]).

16[t]. Die Soldaten aber führten ihn in den Schlosshof ab und versammelten die ganze Mannschaft. 17. Darauf thaten sie ihm ein Purpurtuch um, flochten einen Dornenkranz und wanden ihm denselben ums Haupt. 18. Dann begannen sie ihn *mit den Worten* zu begrüssen: Heil dir, Juden-

könig!, 19. schlugen ihn mit einem Rohr aufs Haupt, spieen ihn an, beugten die Kniee vor ihm und huldigten ihm. 20. Und nachdem sie ihn verspottet hatten, nahmen sie ihm das Purpurtuch ab und zogen ihm seine eignen Kleider an[c]).

Kritische Bem. Der Text von A ist durch Mt. und Lc. überarbeitet worden und hat eine Reihe von Einschiebseln bekommen. Die Ueberarbeitung erstreckt sich hauptsächlich auf folgende Punkte: Mt. lässt 27, 1 *das Synedrium in der Morgensitzung Jesum zum Tode verurtheilen, was doch nach ihm auch bereits früher geschehen war* (26, 66), *statt dass es mit A Mc.* 15, 1 *über die Auslieferung an Pilatus beräth, und das ganze Synedrium mit zu Pilatus ziehen* (12; 20), *worin ihm Lc. gefolgt ist* (23, 1); *aus der spöttischen, nicht zu beantwortenden Frage „du bist der Judenkönig?" macht er eine wirkliche Frage und fügt dann aus* 26, 64 *die Antwort hinzu „du sagst es"* (*V.* 11), *wogegen es doch V.* 14 *heisst: Er antwortete ihm nicht einmal auf ein einziges Wort, gleichwie es dabei unerklärlich bleibt, wie Pilatus, wenn Jesus so antwortete, ihn für ganz ungefährlich halten und seine Freilassung erstreben konnte, und wie Jesus den von den Hierarchen in denunciatorischem Sinne gemachten Titel „Judenkönig" ohne weiteres auf sich nehmen konnte: eine Aenderung, welche dann auch in Lc.* 23, 3 *und Mc. V.* 2 *übergegangen ist; er beseitigt Mc. V.* 8, *wodurch er den ursprünglichen Sachverhalt, wonach das Volk die Initiative bei der Freigebung eines Gefangenen hatte, verwischt, und lässt Pilatus die Wahl zwischen Jesus und Barabbas stellen* (*V.* 17), *während es doch wahrscheinlicher ist, dass Pilatus nach Mc.* 9, *die bestehende Sitte klug benutzend, jenen dem Volke zuerst allein zur Freilassung präsentirt habe; er setzt an die Stelle von ἐγίνωσκεν bei Mc.* 10 (*er erkannte aus den Verhandlungen*) ᾔδει (18), *als habe Pilatus, was doch unwahrscheinlich ist, schon vorher von der Sache erfahren; nach ihm haben die Synedristen das Volk bewogen, die Hinrichtung Jesu zu fordern* (*V.* 20), *was weniger wahrscheinlich ist, als dass sie nach Mc.* 11 *beim Volke bloss darauf drangen, die Freigebung des Zeloten Barabbas zu verlangen, womit die Hinrichtung Jesu von selbst gegeben war; er fügt, um auch noch die Carricatur eines Scepters zu geben, in V.* 29 (*gegen Mc.* 17) κάλαμον *hinzu, welcher Accusativ nicht zu* ἐπέθηκεν *passt; endlich hat er mehrfach zu verdeutlichen gesucht* (*V.* 15; 17; 19). *Lc. hat nur Eine Sitzung des Synedriums* (23, 1), *gibt die Anklagen der Synedristen vor Pilatus näher an* (*V.* 2 *u.* 5), *wobei*

er wohl nur aus dem Titel „Judenkönig" schliesst, verwebt die Notizen über die vielen Anklagen der Hierarchen, über das Schweigen Jesu und über seine Verspottung durch die Soldaten (Mt. 12; 14; 27 ff.), letztere in sehr abgekürzter Form, in seine Erzählung von der Vorführung Jesu vor Herodes (9 ff.), lässt nach dieser Pilatus die Synedristen und das Volk versammeln (13), wobei er die genannte Festsitte ganz übergeht (V. 17 ist unecht), hierdurch so wie durch die unvermittelte Einführung des Barabbas die Erzählung unklar machend, lässt den Prätor die Unschuld Jesu stark hervorheben (14 f.), kürzt die Verhandlungen über Jesus und Barabbas (17—19), erweitert daneben die Erzählung durch den zweimaligen Vorschlag der Geisselung (16; 12), wogegen er die wirkliche Geisselung übergeht, und betont zum Schlusse nachdrücklich den Contrast zwischen Jesus und Barabbas (25). Die erwähnten Einschiebsel aber sind folgende: 1) *die Reue und der Selbstmord des Judas (Mt. 27, 3—10). Die Erzählung rührt wegen des τότε und des Citats (V. 3 u. 9) und weil Lc. sie nicht kannte, da er Apg. 1, 18 eine ganz andere Vorstellung von dem Ende des Judas (unwillkürlicher Sturz auf seinem von dem Sündengelde gekauften Grundstücke, statt Selbstmord) zeigt, von II Mt. her und hat schon deshalb wenig Anspruch auf Geschichtlichkeit. Dazu kommt, dass die ältesten Quellen über das spätere Schicksal des Judas nichts gewusst zu haben scheinen und dass ein so rascher und zum Selbstmorde führender Umschlag desselben nicht wahrscheinlich ist. Es war natürlich, dass die volksmässige Anschauung den Verräther eines gewaltsamen Todes sterben (vgl. Ahitophel: 2 Sam. 17, 23; Antiochus: 2 Macc. 9; Agrippa: Apg. 12, 23; Pilatus: Eus. Kircheng. 2, 7) und den Apostel Jesu reuig werden liess. Die einzelnen Züge der Erzählung ergaben sich dann grösstentheils aus einer Anwendung von Sach. 11, 12 f. (vgl. V. 9 u. 26, 15) auf den Verrath Jesu (wie in der Apg. aus Ps. 69, 26 u. 109, 8: vgl. Apg. 1, 20) und aus dem Namen eines vorhandenen Grundstückes „Hakeldama", welches die Tradition aus irgend einem Grunde mit Judas in Verbindung brachte.* 2) *Der Traum der Frau des Pilatus: Mt. 27, 19 und die symbolische Händewaschung des letztern: ebd. V. 24 f. Ersterer, an sich schon psychologisch undenkbar, soll die Unschuld Jesu noch stärker hervorheben und die Heidin im Gegensatze zu den Juden in ein günstiges Licht stellen; letztere, dem Pilatus eine Gewissenhaftigkeit zutrauend, die er historisch nicht hatte, und auch durch die Anwendung der jüdischen Händewaschung (vgl. Deut. 21,*

6 *f.*; *Ps.* 26, 6; 73, 13) *unwahrscheinlich, will ausserdem noch in der Entgegnung des Volkes V.* 25 *auf das zukünftige Gottesgericht hinweisen. Beide Erzählungen entsprechen dem Character von I Mt. und wurde die letztere von II Mt. benutzt* (*vgl.* 27, 24 *mit* 4). 3) *Die Vorführung Jesu vor Herodes* (*Lc.* 23, 6 *ff.*). *Hier ist es schon unwahrscheinlich, dass Pilatus sollte dem Herodes die Jurisdiction über Jesus überlassen und sich mit ihm versöhnt haben, da Pilatus zu diesem Entgegenkommen keine Veranlassung hatte* (*vgl. Bibell. III S.* 43 *f.*), *die Versöhnung aber weder überhaupt noch durch die Zurücksendung Jesu und deren Art* (*V.* 11) *motivirt ist; ausserdem widerstreitet die Erklärung der Unschuld Jesu durch Herodes seinem frühern Verhalten gegen denselben* (*Nr.* 35), *und haben wir schon oben gesehen, dass der Verfasser der Erzählung Stoffe aus der Scene im Prätorium benutzt hat. Dieselbe ist daher eine Fiction des Lc., dazu bestimmt, die Unschuld Jesu auch durch das Zeugniss des Herodes zu erhärten, und zwar rührt dieselbe, gleich der Ueberarbeitung des Textes von A, wahrscheinlich von I Lc. her. — Aus dem Texte des Mc. ist ausser der erklärenden, auf Mt.* 27 *beruhenden Glosse* ὅ ἐστι πραιτώριον, *welche zu* ἔσω τῆς αὐλῆς *nicht passt, nur die Antwort Jesu V.* 2, *welche Mc., wie wir sahen, aus Mt. einschob und in der schon die Formel* σὺ λέγεις, *wofür A* ἐγώ εἰμι *hat* (*vgl.* 14, 62 *mit Mt.* 26, 64; 27, 11) *an Mt. erinnert, zu entfernen, statt V.* 5 *aber, wo das* οὐκέτι *den oben berührten Widerspruch ausgleichen soll, Mt. V.* 14 *einzuschieben. Unsere Ergänzungen in V.* 11 *bedürfen keiner Begründung. Auf Geschichtlichkeit darf auch diese Pericope vollkommen Anspruch machen, insbesondere auch im Verhältniss zu Johannes* (18, 28 *ff.*), *der den von seinen Vorgängern überlieferten Stoff künstlich verarbeitet, wobei er sich besonders an Lc. anlehnt, in V.* 36 *f. auf Mt.* 26, 53 *u.* 63 *f. zurückgreift und sich bestrebt, die Vorgänge in das Licht der religiösen Idee zu stellen.*

Erläuterungen. **a**) Am Morgen: hebr. boker d. h. bei Tagesanbruch, in der Passahzeit etwa sechs Uhr. Zu einer Beschlussfassung: Es handelte sich dabei um die Auslieferung an Pilatus. Seitdem Judäa unter römischen Procuratoren stand d. h. seit dem Jahre 6 n. Chr., wo der Ethnarch Herodes Archelaus abgesetzt und die Regierung von Judäa dem Procurator Coponius übergeben wurde, besass das Synedrium nicht mehr das Recht, ein Todesurtheil vollstrecken zu lassen, sondern musste die Verurtheilten behufs Bestätigung und Vollzug des Todesurtheils an den Procurator aus-

liefern (vgl. Jos. Alt. 18, 1, 1; jüd. Kr. 2, 8, 1; dagegen wird der Anspruch auf Genehmigung von Synedrialsitzungen durch den Procurator erst später erhoben: Jos. Alt. 20, 9, 1; Apg. 22, 30). Dass aber das Synedrium geneigt war, sich dieser Anforderung zu entziehen, zeigt die Hinrichtung des Stephanus Apg. 7, 57 f. und das S. 5 Erwähnte. Die Beschlussfassung des Synedriums wird sich also auf die Frage bezogen haben, ob man nach Lev. 24, 16 verfahren und Jesus auf eigne Hand steinigen, oder ob man ihn an Pilatus ausliefern, und wann das eine oder andere geschehen solle. Mit dieser Sitzung wurde zugleich scheinbar der traditionellen Vorschrift genügt, dass Synedrialsitzungen Morgens stattfinden (vgl. Maim. Sanh. 3; Jos. Alt. 14, 4, 2; Apg. 4, 5) und dass Verurtheilungen erst am Tage nach geführtem Prozesse ausgesprochen werden sollten (vgl. Sanh. 4, 1; 5, 5). Dem Pilatus: Pontius Pilatus, wohl wie die meisten Prätoren ein römischer Ritter, vom J. 26—36 im Amte, verwaltete wie sein Vorgänger unter Oberaufsicht des kaiserlichen Legaten der Provinz Syrien das ehemalige Gebiet des Archelaus, Judäa, Samaria und Idumäa und hatte seinen Sitz in Cäsarea, von wo aus er ab und zu, insbesondere an Festtagen, wo seine Anwesenheit wegen häufiger Unruhen nothwendig war, nach Jerusalem kam. Gewaltthätig, grausam, ein Verächter jüdischer Sitten und Vorrechte, reizte er die Juden wiederholt zu Aufständen, die er dann mit Blut dämpfte (vgl. Nr. 32 Erl. a). Nachdem er bereits etwa im J. 32, als er zum Aergerniss der Juden Weiheschilde, auf denen der Name des Kaisers stand, in dem Palaste des Herodes hatte aufhängen lassen, in Folge einer Klageschrift der angesehensten Männer, worunter auch die vier Söhne des Herodes, von Tiberius einen strengen Verweis erhalten, wurde er zu Anfang des J. 36 wegen blutiger Unterdrückung einer Wallfahrt der Samaritaner nach dem Berge Garizim von Vitellius suspendirt und zu seiner Verantwortung nach Rom gesandt. Ueber seine weiteren Schicksale ist nichts bekannt, denn seine spätere Selbstentleibung oder Hinrichtung gehört der Sage an (vgl. überhaupt Schürer S. 252 ff., Bibell. IV S. 581 ff.). Seine Residenz hatte der Prätor zu Jerusalem in dem ehemaligen Königspalaste des Herodes (vgl. Jos. jüd. Kr. 2, 14, 8; 15, 5), daher derselbe auch das Prätorium hiess (vgl. Mt. 27, 27; Joh. 18, 28; Apg. 23, 35). Derselbe lag in der Oberstadt, nahe beim Tempel (vgl. Jos. jüd. Kr. 1, 21, 1; 2, 15, 5), bestand aus zwei in Marmor gebauten Flügeln, welche zahlreiche, reich geschmückte

Gemächer enthielten, und war mit Säulengängen, Parken und schliesslich mit einer hohen Mauer und Thürmen umgeben (vgl. Jos. Alt. 15, 9, 3; jüd. Kr. 1, 21, 1; 5, 4, 4). Dorthin also wurde Jesus, gefesselt und von Wächtern umringt, von den Hohenpriestern (V. 3; 10 f.) als Repräsentanten des Synedriums geführt. Die Sitzung fand, wie es bei den Römern häufig geschah, im Freien vor dem Palaste statt (Joh. nennt den bezüglichen Platz 19, 13 Gabbata d. h. erhöhter Ort, und lithostroton d. h. Steinpflaster), wo man das Tribunal, eine halbzirkelförmige Bühne, zu der Stufen hinaufführten, aufgepflanzt hatte (V. 16 = Mt. 27 vgl. Jos. j. Kr. 2, 14, 8); Pilatus sass auf einem mitten auf die Bühne gestellten Richterstuhle, daneben auf Bänken die Gerichtsassessoren, Unterbeamten und Vertrauten, die Kläger und der Angeklagte standen rings herum, ein Detachement Soldaten hielt die Wache (Jos. jüd. Kr. 2, 1, 1; 14, 8 f., Sueton. Galba 14; Apg. 25, 12); die Verhandlungen wurden wahrscheinlich in griechischer Sprache geführt, von der wohl auch Jesus, da in Galiläa viele Hellenisten wohnten, einige Kenntniss besass (vgl. Jos. Alt. 14, 12, 3; 17, 11, 4). Uebergaben ihn dem Pilatus: indem sie gleichzeitig ihre Anklage, dass Jesus sich zum Könige der Juden aufwerfen wolle (vgl. V. 2), eine geschickte, den Verdacht beabsichtigten Aufruhrs gegen die römische Herrschaft erregende Deutung des Messiastitels, vorbrachten. — b) Du bist der König der Juden: Zweifelnde spöttische Frage, hervorgerufen durch den Contrast, worin das schlichte Wesen Jesu und seine resignirte Haltung, die keinen Zeloten und jüdischen Prätendenten verriethen, zu der Anklage stand (vgl. Jos. jüd. Kr. 17, 8 f.). Die Hohenpriester führen nun ihre Anklage aus, indem sie auf die Consequenzen des Prätendententhums Jesu, Aufwiegelung des Volkes gegen die Römer, Steuerverweigerung, Zusammenrottung (vgl. Lc. 23, 2 u. 5) hinweisen und aus seinem Verhalten zu beweisen suchen, dass er diesen Consequenzen praktische Folge gegeben, was nur durch Entstellung der Thatsachen geschehen konnte (politische Ausdeutung seiner Reden, Umdeutung des Ausspruches über die römische Kopfsteuer in Nr. 50, Versammlung von Schülern und Volk um ihn). Hörst du nicht etc.: Da Jesus zu den Anklagen schweigt, so fordert ihn Pilatus durch diese Frage auf, seine Ankläger zu widerlegen. Jesus aber beharrt in seinem Schweigen und macht überhaupt keine Anstrengungen, seine Lossprechung zu erwirken, weil er die Unmöglichkeit erkennt, dem Römer das ethische Wesen seiner messianischen

Bestrebungen klar zu machen, seine Freigebung die Synedristen wahrscheinlich zum Meuchelmord getrieben hätte (vgl. Apg. 23, 12 ff.), eine fernere Wirksamkeit bei der Unfähigkeit der Masse, der Herrschaft der Hierarchie und dem Hasse der Pharisäer keine grossen Erfolge mehr versprach, sein Märtyrertod dagegen voraussichtlich den Anstoss zu einer intensiven Bewegung der Geister gab. Einen Gefangenen freizugeben: Ueber diese Sitte haben wir sonst keine Nachrichten. Wahrscheinlich war sie ein Zugeständniss der Römer an die Freude des Passahfestes, welches ja auch der Erlösung aus der Knechtschaft galt. An der Richtigkeit der Nachricht zu zweifeln, ist kein Grund vorhanden. Barabbas (Sohn des Abba): Auch über ihn ist uns sonst nichts bekannt. Jedenfalls gehörte er zu den Zeloten, welche beständig zum Widerstande gegen das römische Regiment antrieben und dann nicht selten blutige Zusammenstösse veranlassten (vgl. Nr. 32 Erl. a). Es kam das Volk herauf: Von der stattfindenden Gerichtssitzung unterrichtet, strömte das Volk aus den unteren Theilen der Stadt zu dem Tribunal und traf dort grade ein, als Jesus vor dem Statthalter stand. Soll ich euch den König der Juden freigeben etc.: Pilatus hat aus den Verhandlungen und aus dem Wesen Jesu, dessen Schweigen ja ebenso gut auf Resignation oder Einschüchterung wie auf Schuldbewusstsein beruhen konnte, die Ueberzeugung gewonnen, dass die Anklage falsch sei und aus Eifersucht gegen einen Mann, der ihrem Ansehen Abbruch that, hervorgegangen sei. Dies stimmte ihn, der die jüdische Hierarchie wegen ihrer Opposition hasste, für Jesus und er macht daher den Versuch, diesen, indem er ihn dem Volke allein zur Begnadigung präsentirt, mit Hülfe des Begnadigungsrechtes zu retten; denn zu einer directen Lossprechung hatte er nicht den Muth. Dass er ihnen lieber den Barabbas freigebe: Für ihn liess sich beim Volke geltend machen, dass er ein Patriot und ein Feind der römischen Herrschaft sei und um deswillen, nachdem er gleich Moses und andern Eiferern um Jahve und sein Volk einen Widersacher derselben erschlagen, sterben solle. Kreuzige ihn!: Diese Strafe war im Falle der Verurtheilung Jesu selbstverständlich, da sie besonders auch bei Rebellen, wofern sie nicht römische Bürger waren (vgl. Jos. jüd. Kr. 2, 14, 9), angewandt wurde. Der grausame Ruf wird erklärlich dadurch, dass das Volk, durch das Zureden der Hohenpriester bereits gegen Jesus eingenommen, sich und sein theokratisches Ideal durch die wiederholte spottende Bezeichnung eines

verlassenen resignirten Mannes als Königs der Juden verhöhnt fühlte; Anhänger Jesu befanden sich ja schwerlich unter dem Haufen, da der ganze Prozess so rasch verlief, dass dieselben kaum Nachricht von seinem Schicksale haben konnten, und so war niemand da, der der Stimmung des Volkes hätte entgegenarbeiten können. Noch einmal macht Pilatus durch die Frage: Was hat er denn Schlimmes gethan? den Versuch, das Volk zu einem andern Votum zu bringen. Als derselbe aber vergeblich ist, gibt er, der mit Menschenleben zu spielen gewohnt war, der weitern Verhandlungen mit Leuten, deren Hartnäckigkeit er aus Erfahrung kannte, überdrüssig und aus Furcht vor einer nochmaligen Denunciation (vgl. Erl. a) Jesus preis. Hatte geisseln lassen: Geisselung pflegte bei den Römern der Kreuzigung voranzugehen (vgl. Jos. jüd. Kr. 2, 14, 9; 5, 11, 1; Dio C. 49, 22). Der Verurtheilte wurde dabei vor den Augen der Richter nackt, die Hände auf den Rücken gefesselt, an einen Pfahl oder eine Säule gebunden und mit Ruthen, Stricken oder Riemen so lange geschlagen, bis der Körper angeschwollen, blutig oder zerfleischt war (vgl. Keim III S. 390 ff.). — c) In den Schlosshof: Gemeint ist der von einer Mauer umgebene Bereich des Palastes im Unterschiede von dem Raume draussen, wo das Tribunal stand. Versammelten die ganze Mannschaft: *Σπεῖρα*, dem röm. cohors entsprechend, bezeichnet zwar gewöhnlich den zehnten Theil einer Legion d. h. etwa 600 Mann, daneben aber auch eine Abtheilung Soldaten, eine Mannschaft, überhaupt (vgl. 2 Mcc. 8, 23; Jud. 14, 11). Gemeint ist die ganze Wachmannschaft, welche sich wahrscheinlich innerhalb des Prätoriums befand, im Gegensatze zu den Soldaten (V. 16), welche Jesus bewacht und die Geisselung an ihm vollzogen hatten, da die Versammlung einer ganzen Cohorte von 600 Mann nicht wohl denkbar ist. Die Zeit, welche zur Vorbereitung der Hinrichtung nothwendig war, benutzten die Soldaten, um sich an der Verhöhnung des Judenkönigs zu vergnügen (vgl. Jos. j. Kr. 5, 11, 1; Plaut. Most. 1, 1, 2). Sie hingen dem Nackten als Caricatur des Königsmantels (vgl. Tac. An. 12, 56) einen römischen Kriegsmantel, ein dem plaid ähnliches rothes Tuch, welches mit einer Spange an der Schulter befestigt wurde, sagum genannt, um, wanden ihm einen Kranz von dornigem Gesträuch, welches im Hofe wuchs, als Zerrbild des römischen Diadems (vgl. Plin. h. n. 21, 10), um den Kopf, riefen ihm den Königsgruss *χαῖρε βασιλεῦ*! (have Caesar! vgl. Mart. ep. 14, 71) zu, schlugen ihn mit einem Schilfrohr (arundo donax), wie es in den

Teichen des Parkes wuchs, und machten dann wieder spottend die Geberde der Huldigung.

67. Die Kreuzigung Jesu.

Mc. 15, 20–27. 20. Darauf führten sie Jesus hinaus, um ihn zu kreuzigen. 21t. Und sie zwangen einen Vorübergehenden, Simon von Kyrene, der vom Lande kam, sein Kreuz zu tragen. 22t. Und sie brachten ihn auf den Golgothaplatz 23. und reichten ihm Myrrhenwein, er aber nahm ihn nicht. 24t. Da kreuzigten sie ihn und theilten sich seine Kleider. 25. Es war aber zur dritten Stunde, als sie ihn kreuzigten. 26. Und die Angabe über seine Schuld auf der Tafel lautete: Der König der Juden! 27. Mit ihm aber kreuzigten sie zwei
Lc. 23, 34. Räuber, den einen rechts, den andern links von ihm. 34t. Je-
Mc. 15, 29–32. sus aber sprach: Vater, vergib ihnen![a]) 29t. Die Vorübergehenden aber schmähten ihn mit den Worten: He, der du den Tempel abbrichst und in drei Tagen aufbaust, 30. rette dich, indem du vom Kreuze herabsteigst! 31t. Ebenso trieben auch die Hohenpriester unter einander Spott und sprachen: Andern hat er geholfen, sich selbst kann er nicht helfen. 32. Du Messias, König von Israel, steige jetzt herab vom Kreuze, damit wir sehen und glauben! Auch die mit ihm
Mt. 15, 40 f. Gekreuzigten schmähten ihn. 40t. Es waren aber auch Frauen zugegen, die von weitem zuschauten, unter ihnen Maria aus Magdala, Maria, die Mutter des Jacobus und Joses, und Salome, 41t. welche, als er sich in Galiläa aufhielt, ihm folgten und ihm Dienste leisteten, und welche mit ihm nach Jerusalem hinaufgezogen waren[b]).

Mc. 15, 34–37. 34t. Um die neunte Stunde aber rief Jesus mit lauter Stimme: Eloah, Eloah! 35. Und einige der Anwesenden, die es hörten, sprachen: Hört, den Elia ruft er! 36. Da lief einer hin, füllte einen Schwamm mit Essig, steckte ihn an ein Rohr und tränkte ihn mit den Worten: Wohlan, wir wollen sehen, ob Elia kommt und ihn herabnimmt! 37. Jesus
(Lc. 23, 46; Apg. 7, 59.) aber rief laut: Vater, nimm meinen Geist auf! und verschied[c]).

Kritische Bem. An dem Texte von A hat Mc. nur wenig geändert. Zu Simon von Kyrene hat er V. 21 *die Notiz hinzugefügt* (*vgl. Mt.* 27, 32, *Lc.* 23, 26), *dass derselbe der Vater des*

Alexander und Rufus gewesen sei, offenbar zweier Christen, die seinen Lesern bekannt waren (vgl. 1 Tim. 1, 20; Röm. 16, 13) in V. 22 nach Mt. 33 eine Deutung des Namens Golgotha beigegeben, in V. 31 nach dem Vorgange von Mt. 41, aber im Widerspruche mit Nr. 66 V. 3 und 10 f. auch die Schriftgelehrten des Synedriums zugegen sein lassen (vgl dazu noch Lc. V. 35 mit Apg. 4, 5 und 8, wo οἱ ἄρχοντες die Hohenpriester sind), in V. 34 der Psalmstelle, ebenfalls dem Mt. (V. 46) folgend, eine griechische Uebersetzung angefügt, und den Jacobus V. 40 zur Unterscheidung von dem ältern Zebedaiden als den jungen bezeichnet. Dagegen hat Mt. in V. 34 nach dem Vorbild von Ps. 69, 22 an die Stelle der Myrrhen (Mc. 23) Galle gesetzt, wodurch er aus dem Linderungstrank einen Trank der Qual macht, nach Mc. V. 24 Vers 36 eingefügt, obgleich die Soldaten wegen der anzuheftenden Inschrift und der Kreuzigung der beiden Räuber V. 37 f. sich noch nicht hinsetzen konnten, und darüber die Zeitangabe Mc. V. 25 vergessen, die Inschrift und die Spottrede erweitert (V. 37 und 40, vgl. Lc. 37 f.), statt den Hohenpriester das ganze Synedrium gegenwärtig sein lassen (V. 41 vgl. Lc. 35), an Mc. 32 Ps. 22, 9 angefügt (V. 43), an die Stelle des aramäischen ἐλωὶ das mehr hebräische ἡλεὶ gesetzt, um eine grössere Uebereinstimmung mit dem folgenden Ἠλείαν zu erzielen (V. 46) und in V. 49, die Absicht der Tränkung, die Lebensverlängerung zum Zwecke der Ermöglichung der rettenden Erscheinung des Elias, verkennend, Mc. 36 dahin abgeändert, dass er die Uebrigen der beabsichtigten Tränkung wehren lässt, um zu sehen, ob nicht statt dessen Elias Hülfe bringe, daher er aus ἄφετε wohlan: ἄφες im Sinne von „halt" macht, das οὕτως Mc. 39 in V. 54 näher explicirt, das Dienen der Frauen in Galiläa V. 41 (vgl. Nr. 18) nach Judäa verlegt und für Salome die „Mutter der Zebedaiden" gesetzt (V. 55 f.). Lc. hat den Golgotha durch den griechischen κρανίον ersetzt (V. 33), nach dem Vorgange von I Mt. die Zeitbestimmung Mc. 25 ausgelassen, in V. 35 (vgl. 27) im Hinblick auf V. 48 das Volk eingeführt und in Anlehnung an Sept. Ps. 22, 8 statt ἐμπαίζοντες: ἐξεμυκτήριζον gesetzt, Jesus nicht den Wein zurückweisen, sondern die Soldaten ihm spottweise Essig vorhalten und ihn auffordern lassen, sich selbst zu helfen, eine Variation von Mt. 49 (vgl. Mc. V. 36), Mc. 29 ganz ausgelassen, weil er die entsprechende Aussage in der Synedrialverhandlung übergangen hatte, den ersten Ruf Jesu, die Psalmstelle 22, 2 (Mc. 34) beseitigt, weil er ihm anstössig war, den zweiten Ruf (Mc. 37) auf

Ps. 31, 6 *bezogen und ausser den Frauen auch alle Bekannte Jesu (aus Jerusalem) gegenwärtig sein lassen, wovon die ältern Quellen nichts wissen. Ausserdem hat Mt. wie Lc. ungeschichtliche Zusätze zu dem Texte von A gemacht. Es sind folgende:* 1) *Mt.* 51 *b*—53: *Erdbeben, Bersten der Felsen, Aufklaffen der Gräber darin, Erweckung Frommer (vgl.* 1 *Petri* 3, 5), *Erscheinung derselben nach der Auferstehung Jesu in der Stadt, ein Vorspiel dieser letztern (vgl.* 28, 2), *dazu bestimmt, den Gegensatz zu dem düstern Bilde des Todes Jesu zu bilden. Der Verfasser ist nach Vorstellung und Sprache (vgl.* 21, 10; 28, 4; 4, 5) *II Mt. (das μετὰ τὴν ἔγερσιν αὐτοῦ scheint, zumal der Ausdruck ἔγερσις sich nur hier findet, eine alte Glosse jemandes zu sein, der gemäss der paulinischen Vorstellung von Christus als dem Erstling der Auferstandenen,* 1 *Cor.* 15, 20, *an der Auferstehung der alttest. Frommen vor Jesus Anstoss nahm).* 2) *Lc.* 23, 27—31: *die Anrede Jesu an die nach Golgotha folgenden Frauen, von dem Verfasser der verwandten Stelle Lc.* 19, 41 *ff., I Lc., herrührend (vgl. Nr.* 47 *krit. Bem.) und wie diese eigene Composition mit Benutzung alttest. Stellen (Sach.* 12, 10 *ff.; Hos.* 9, 14; 10, 8; *Ez.* 21, 3). *Gegen die Geschichtlichkeit der Rede spricht auch, dass von Anhängerinnen Jesu in Jerusalem nichts berichtet wird und dass er bei seiner Erschöpfung schwerlich im Stande war, eine so künstlich componirte Anrede zu halten.* 3) *Lc.* 23, 39 *b*—43: *das Gespräch der Mitgekreuzigten. Dasselbe widerspricht der Angabe von A (V.* 32), *dass dieselben ihn lästerten, wie bezüglich der Vorstellung von der Erhebung des Schächers ins Paradies der Anschauung Jesu von der zukünftigen Auferstehung der Gerechten aus dem Todesschlafe (vgl. Nr.* 52 *Erl. b) und fordert die unwahrscheinliche Voraussetzung, dass der Schächer um die Unschuld Jesu, seine messianische Würde und seine Verheissung der Wiederkunft gewusst habe. Der Verfasser ist I Lc., der damit die Wirkung des Glaubens illustriren wollte.* 4) *Lc.* 43: *die Trauer des Volkes, von der die ältern Quellen nichts wissen, eine Fortsetzung zu der Anrede an die Frauen und sich ebenfalls an die dortige Stelle aus Sacharja anlehnend, als Vorspiel der zukünftigen Bekehrung Israels von dem Pauliner I Lc. (vgl. Röm.* 11, 23 *ff.) eingefügt. — Zur Begründung der kritischen Herstellung des obigen Textes diene Folgendes:* 1) *Das Werfen des Loses über die Kleider und das Schütteln des Kopfes in Mc.* 24 *u.* 29 *ist aus Ps.* 22 (*V.* 19 *u.* 8), *an den die Situation Jesu erinnerte, eingeschoben, wie auch die Uebereinstimmung der*

Ausdrücke lehrt. 2) *Die Finsterniss bei dem nahenden Tode Jesu* (*V.* 33), *welche, da doch nur eine Sonnenfinsterniss gemeint sein kann* (*vgl. Mt.* 45; *Lc.* 44 *f.*), *geschichtlich nicht nachweisbar ist und zur Vollmondszeit unmöglich war, gehört der Poesie an, die für die Katastrophen in der Menschheit einen symbolischen Ausdruck in der Natur sucht, und hat Analogien in den Propheten* (*vgl. Nr.* 56 *c*) *und bei römischen Schriftstellern* (*vgl. Virg. Georg.* 1, 463 *ff.*: *bei Cäsars, Dio C.* 56, 29: *bei Augustus' Tode*). 3) *Die von A* (*Mc.* 34) *als Schmerzensruf Jesu am Kreuze berichteten Worte „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen" aus Ps.* 22, 2 *haben gewichtige Bedenken gegen sich. Ist schon im Allgemeinen der Verdacht gerechtfertigt, dass die Aehnlichkeit der Situation Jesu mit derjenigen des Dichters von Ps.* 22 *zu noch weiteren Eintragungen von Zügen aus demselben in die Leidensgeschichte als den bereits oben berührten geführt habe, so kommt hier noch dazu, dass diese Worte auf der antiken Vorstellung beruhen, dass der Unglückliche von Gott verlassen sei, eine Vorstellung, welche Jesus überwunden hatte* (*vgl. Nr.* 7 *c*; 24 *a*; 32 *b*), *dass er bereits in Gethsemane zur vollen Ergebung in den Willen Gottes durchgedrungen war* (*vgl. Nr.* 63) *und dass, wenn er mit solchem Ausruf gestorben wäre, sich der erhebende Eindruck, den seine Persönlichkeit auch im Sterben gemacht haben muss und der die psychologische Voraussetzung für die Vorstellung von seiner Erhebung in den Himmel wie für die Aussagen neutest. Schriftsteller über die Wirkungen seines Todes auf die Menschen bildet, nicht erklärte. Auch ist schwer denkbar, dass Eloi als Elia verstanden worden sei* (*V.* 35). *Ist es aber nicht minder unwahrscheinlich, dass Jesus Stunden lang stumm am Kreuze gehangen und nicht irgend welche characteristischen, sein ideales Bewusstsein zum Ausdruck bringende Aeusserungen gethan habe, wahrscheinlich dagegen, dass er statt dem Gedächtniss entnommener Psalmstellen kurze, seinem Innern sich entringende, Worte ausgestossen habe, die die Anknüpfungspunkte für Entlehnungen aus dem Psalter boten, so liegt die Annahme nah, er habe Eloah, Eloah gerufen, welches dann die Veranlassung zur Anfügung der Psalmstelle gab. Erklärt sich doch so auch die Erzählung in V.* 35 *f., die zu originell ist, als dass sie eine Fiction sein könnte, denn eine Verwechslung von Eloah mit Elia war sehr wohl möglich* (*vgl. Erl. c*). 4) *Das Zerreissen des Vorhanges zwischen dem Heiligen und Allerheiligsten im Tempel* (*Mc.* 38) *ist ein symbolischer Ausdruck für den Gedanken, dass durch den Tod*

Jesu als eines neuen Bundesopfers dem Volke der Eintritt in das Allerheiligste d. h. der volle Zugang zu Gott geöffnet sei (*vgl. Hebr.* 6, 19; 9, 2 *ff.*; 10, 19 *ff.*). 5) *Die Aussage des römischen Centurio* (*Mc.* 39) *ist schon deshalb ungeschichtlich, weil sie sich auf das Wunder der Finsterniss zurückbezieht* (οὕτως *steht hier in dem Sinne von „unter solchen Umständen", vgl.* 1 *Cor.* 14, 25; *Apg.* 28, 14) *und es überdies unwahrscheinlich ist, dass der Centurio eine Ausnahme von dem allgemeinen Spotte, der seinerseits wieder gegen die Geschichtlichkeit der den Tod Jesu begleitenden Wunder spricht, gemacht haben sollte. Die Erzählung ist ein Prototyp der Heidenbekehrung, wie sie der Verfasser s. Z. vor Augen hatte. Das „und viele andere (Frauen)" in V.* 41 *aber ist eine Uebertreibung des Evangelisten, die wenig Wahrscheinlichkeit für sich hat.* 6) *Die von Lc.* 34 *bei der Kreuzigung Jesu berichteten Worte: Vater, vergib ihnen, denn sie wissen nicht, was sie thun, entsprechen ganz seiner Sinnesweise und erklären sich nicht als Entlehnung aus Jes.* 53, 12, *da die Septg., welche Lc. durchweg benutzte, hier nichts von einer Fürbitte hat, das unbestimmte* αὐτοῖς *aber den Character der lebendigen Rede trägt. Ungeschichtlich erscheint hier nur das der Reflexion angehörige „denn sie wissen nicht was sie thun"* (*vgl. Apg.* 3, 17), *dieses aber fehlt in der Erzählung von dem Prozesse des Stephanus, der offenbar* (*vgl. Apg.* 6, 13; 7, 59) *die Leidensgeschichte Jesu als Vorbild gedient hat.* 7) *Die letzten Worte Jesu nach Lc.* 46: *Vater, in deine Hände befehle ich meinen Geist, sind mit Ausnahme des „Vater" aus Ps.* 31, 6 *entlehnt und gilt daher von ihnen dasselbe, was wir oben bezüglich der Psalmstelle* 22, 2 *bemerkten. Aber auch hier bietet die Geschichte des Stephanus* (*Apg.* 7, 59) *eine originellere und kürzere Form des Gedankens. Lc. fand beide Worte in C vor und erweiterte sie hier, das eine durch seine eigene Reflexion, das andere aus Ps.* 31, *an welchen die Situation Jesu ebenso lebhaft erinnert wie an Ps.* 22. — *Die Geschichtlichkeit der obigen Pericope ist nach Entfernung späterer Zuthaten keinem begründeten Zweifel unterworfen. Die in derselben berichteten Umstände der Kreuzigung entsprechen vollkommen den Nachrichten über diese Art der Hinrichtung wie der Lage der Verhältnisse, ihr Inhalt reflectirt sich getreu in den Aussagen neutest. Schriftsteller, insbesondere des Paulus, über den Tod Jesu* (*vgl. Röm.* 5, 6 *ff.*; 14, 9; 15, 3 *f.*; 1 *Cor.* 1, 18 *u.* 23; *Gal.* 2, 20; *Phil.* 2, 8; 1 *Petri* 2, 23; *Hebr.* 5 7 *ff.*), *dem Verdachte aber, dass auch sonst noch manche Züge der Erzählung,*

wie der Essigtrank, das Vertheilen der Kleider, die geichzeitige Kreuzigung von Missethätern, das stille Dulden Jesu den berührten Psalmstellen und Jes. 53, 7 *und* 12 *entlehnt seien, steht die Einsicht entgegen, dass solche Eintragungen ja erst möglich wurden durch die Beobachtung der thatsächlich vorhandenen und in der Natur der Sache liegenden Parallelen zwischen dem Leiden Jesu und den Schilderungen jener Schriftstellen. Dagegen hat Joh. den ursprünglichen Thatbestand in seinem Sinne alterirt und erweitert, indem er Jesus ein hohenpriesterliches Gewand tragen* (19, 23 *vgl.* 1 *Joh.* 2, 1 *f.*), *seine Mutter am Kreuze stehen und den Lieblingsjünger in die Stelle des Sohnes treten lässt* (25 *ff.*), *Jesu mit Bezug auf die Erfüllung der Schrift, auf die er durchweg reflectirt, das „es ist vollbracht" in den Mund legt, den Sterbenden als Antitypus des Passahlammes betrachtet, daher er nach ihm am Tage der Passahmahlzeit gekreuzigt wird und erst gegen Abend verscheidet* (36 *vgl.* 1, 36; 28; 14), *und in dem Wunder des Blutes und Wassers* (34 *ff.*) *ein Symbol der Reinigung und Sühnung aufstellt* (*vgl.* 1 *Joh.* 5, 6), *Züge, welche deutlich zeigen, dass er den Boden der Geschichte verlassen hat.*

Erläuterungen. **a**) Führten sie Jesus hinaus: Die Hinrichtungen fanden bei Juden und Römern gewöhnlich ausserhalb der Stadtmauern statt (vgl. Num. 15, 35 f.; Jos. Alt. 4, 8, 24; Plaut. mil. glor. 2, 4, 6; Sen. ira 1, 16), den Zug aber, wobei ein Herold voranging, der die Ursache der Hinrichtung verkündigte, pflegte man zur Abschreckung durch die belebteren Strassen gehen zu lassen (vgl. Jos. Alt. 20, 6, 3; Plaut. mil. glor. 2, 4, 7; Liv. 26, 15 f.). Und sie zwangen etc.: Durch Aufregung und Misshandlung erschöpft, wurde Jesus ihnen wahrscheinlich hinderlich, daher nahmen ihm die Soldaten vor dem Thore das Kreuz d. h. das Querholz desselben (patibulum: vgl. Sen. ad Mc. 20; Firmic. Mat. astr. 6, 31; Plaut. a. a. O.) ab und nöthigten kraft ihrer militärischen Gewalt einen vom Lande (ἀπ' ἀγροῦ = lat. rure, im Gegensatz zur Stadt) kommenden und die ins Thor führende Strasse passirenden Mann, das Holz zu tragen; bei den beiden andern Verurtheilten scheint es dessen nicht bedurft zu haben. Simon von Kyrene: Also ein Hellenist aus der von vielen Juden bewohnten (vgl. Jos. Alt. 14, 7, 2; Apg. 2, 10) Stadt Kyrene in Nordafrika. Auf den Golgothaplatz: Ueber die Lage dieses Platzes, der seinen Namen „Schädel, Kopf (hebr. gulgoleth)", jedenfalls von seiner Form hatte, demnach ein abgerundeter Hügel war und nach V. 20 u. 29 ausserhalb der Stadt an der Landstrasse

lag, so dass die Execution, wie es die Römer liebten, mit möglichster Oeffentlichkeit geschah (vgl. Liv. 8, 15; Just. 18, 7), ist nichts überliefert, was sich aus dem Umstande erklärt, dass man im Orient keine stehenden Richtplätze hatte (dass Golgotha in der Nähe des heutigen heiligen Grabes gelegen, ist sehr unwahrscheinlich: vgl. Keim III S. 406 ff.), eine Vermuthung aber ist deshalb nicht möglich, weil sich keine Andeutung über den Weg, welchen der Zug nahm, findet. Reichten ihm Myrrhenwein: d. h. mit Myrrhenharz (einer Ausschwitzung des Myrrhenstrauches) untermischten Wein von aromatischem Geschmack (vgl. Plin. h. n. 14, 15) und zur Linderung der Schmerzen durch Betäubung bestimmt (vgl. über diese jüdische Sitte Lightf. S. 56; 386). Jesus weist denselben zurück, weil er mit vollem Bewusstsein sterben will. Da kreuzigten sie ihn: Die dazu beorderten Soldaten richteten zuerst den Kreuzesstamm, den man vielleicht erst an Ort und Stelle durch Fällung eines Baumes gewonnen, in der Erde auf (vgl. Jos. jüd. Kr. 7, 6, 4), zogen dann dem Verurtheilten die Kleider aus (vgl. Artemid. D. 2, 58), befestigten die ausgestreckten Arme an den Endpunkten des Querholzes, indem sie Nägel durch die Hände schlugen (vgl. Plaut. mil. glor. 2, 4, 7; Sen. vit. beat. 19), zogen ihn darauf von einer Leiter aus mit Stricken in die Höhe, setzten ihn auf einen in der Mitte des Stammes befestigten Pflock und befestigten das Querholz am obern Ende des Pfahles (vgl. Plin. h. n. 28, 11; Sen. epist. 101; Just. Tryph. 91), so dass die Figur eines T entstand (Luc. jud. voc. 12), streckten sodann die Beine grade und trieben durch die Füsse, einzeln oder übereinandergelegt, ein bis zwei Fuss über der Erde einen eisernen Pflock (Plaut. Most. 2, 1, 13). Die Sitte des Kreuzigens findet sich im Orient bei den Phöniziern und Karthagern und scheint von ihnen zu Griechen und Römern gelangt zu sein (Just. 18, 7; 21, 4; Hirt. b. Afric. 66; Curt. 4, 4), welche letztern sie in ausgedehntem Masse, insbesondere gegen Aufrührer und zumal in Palästina, anwandten (Jos. Alt. 17, 10, 10; 20, 5, 2; jüd. Kr. 2, 13, 2; 14, 9; 5, 11, 1). Theilten sich seine Kleider: nach alter römischer Sitte, welche erst später verboten wurde (vgl. Keim III S. 421). Zur dritten Stunde: also Morgens neun Uhr. Auf der Tafel: Eine solche Tafel war gewöhnlich weiss und wurde über dem Kopfe befestigt (vgl. Suet. Cal. 32; Dom. 10; Dio C. 54, 3; Eus. 5, 1). Die Inschrift, wahrscheinlich in lateinischer und griechischer Sprache abgefasst (vgl. Jos. Alt. 14, 10, 3; 12, 5), enthielt

ebensowohl eine Verhöhnung der jüdischen Hoffnungen als eine Verspottung Jesu. Zwei Räuber: Zu der gleichzeitigen Kreuzigung mehrerer vgl. Sen. de ira 1, 16; v. beata 19. Dass Jesus zuerst gekreuzigt wurde und in die Mitte kam, sollte ihn als einen Verbrecher besonderer Art darstellen und die Aufmerksamkeit der Vorübergehenden, behufs Warnung vor Freiheitsbestrebungen, auf ihn lenken. Vater, vergib ihnen!: Das Wort ist hervorgerufen durch seine unmittelbar vorher (vgl. Lc. 23, 33) berichtete Kreuzigung mit und zwischen Räubern, eine Herabsetzung Jesu zum gemeinen Verbrecher, und bezieht sich also auf diejenigen, welche diese Entwürdigung bewirkten, Pilatus und das Militärcommando, welche hierbei keineswegs ohne Bewusstsein, sondern mit bewusster Bosheit, die freilich im letzten Grunde ein Product der allgemeinen römischen Corruption war, handelten. Die Bitte, verstärkt durch die Anrede „Vater" als Bezeichnung der innigen Beziehung Jesu zu Gott, ist Ausdruck der von ihm geforderten Erweisung von Liebe auch gegen die Feinde (vgl. Nr. 11 n). — **b**) Die Vorübergehenden: d. h. die auf der Landstrasse Passirenden, welche Kenntniss von den Zeugenaussagen in Nr. 65 bekommen hatten oder auf dem Richtplatze durch die Hohenpriester bekamen. Rette dich: Sie meinen, wer solches von sich aussage, werde sich doch auch vom Kreuze losmachen können. Andern hat er geholfen: Ist jedenfalls ironisch zu nehmen, da die Hohenpriester schwerlich dies Zugeständniss machten. Damit wir sehen und glauben: nämlich dass du der Messias bist. Ueber Schmähungen seitens Gekreuzigter vgl. Jos. jüd. Kr. 4, 6, 1; Sen. v. beata 19. Ihre Schmähungen gegen Jesus, aus Rohheit und Verbitterung kommend und angeregt durch den Spott der Andern, bezogen sich wohl darauf, dass er, obgleich grade so ohnmächtig und einem schmachvollen Tode preisgegeben wie sie, doch so grosse Ansprüche mache. Zu den Frauen vgl. Nr. 18 Erl. b, zu Maria mit ihren Söhnen und zu Salome insbesondere Nr. 11 Erl. c. — **c**) Um die neunte Stunde: also Nachmittags drei Uhr. Eloah, Eloah!: ein Aufschrei des Schmerzes zu Gott, um Trost bei ihm zu suchen. Die Kreuzigung, die „grausamste und schmachvollste Art der Hinrichtung" (Cic. Verr. 5, 64) brachte in Folge der unnatürlichen Ausspannung der Glieder, der Verletzung von Sehnen und Nerven, der Hemmung des Blutumlaufs, der Entzündung der Wunden, des brennenden Durstes entsetzliche Qualen mit sich (vgl. Cic. in Pis. 18; Sen. ep. 101), welchen mit-

unter erst nach Tagen der Tod folgte und die man daher häufig durch einen Stoss auf die Brust oder in die Seite abzukürzen suchte (Orig. in Matth. 140). Da letzteres bei Jesus nicht geschah, und doch nach der Erzählung des Evangelisten anzunehmen ist, dass sein Tod bald nach dem Schmerzensruf d. h. also schon nach etwa 7 Stunden eintrat, er ausserdem bereits vor der Kreuzigung nicht mehr im Stande war, das patibulum zu tragen, so muss entweder die Geisselung, wie nicht selten, eine sehr scharfe gewesen sein oder Jesus eine zarte Constitution besessen haben, welche den Körper- und Seelenleiden, die ihn trafen, nicht lange Widerstand leisten konnte. Eloah ist die poetische und aramäische Form für Elohim (Ps. 50, 22; Hiob 12, 6; Dan. 11, 37 ff.). Den Elia ruft er: Die Sprechenden, nach dem Folgenden Soldaten, haben statt des, wahrscheinlich mit brechender Stimme gerufenen, Eloah: „Elia" verstanden, denken wohl dabei an einen Heros oder Schutzgeist (vgl. Döllinger, Heidenthum und Judenthum S. 89; 91 ff.; 513), und wollen sehen, ob derselbe sich einfinde; daher tränkt einer den dem Tode nahen mit Essig, um sein Leben noch etwas zu verlängern. Es ist Weinessig (posca) gemeint, den die römischen Soldaten bei sich führten (vgl. Suet. Vit. 12; Plin. h. n. 27, 12; Veget. de art. vet. 2, 48). Vater, nimm meinen Geist auf: nämlich zu dir in den Himmel, in das vollendete Dasein, und zwar nach Nr. 65 V. 62 zu deiner Rechten, als Haupt des Gottesreiches. An die Stelle von Eloah ist hier die Anrede „Vater", als Ausdruck des wieder errungenen vollen Kindschaftsbewusstseins getreten. So schliesst der Todeskampf Jesu harmonisch ab und empfangen seine Anhänger daher den Eindruck eines bis in den Tod vollendeten Menschenlebens und das Bewusstsein seines Sieges über den Tod wie seiner Erhebung zum Könige des neuen Gottesstaates.

Register

über die in den Text aufgenommenen Stücke aus den Evangelien.

(Die ausgeschiedenen Stücke sind in den kritischen Bemerkungen zu denjenigen Pericopen besprochen, deren Context sie bilden.)

Marcus.

Seite

1, 4—6 . . . 71
9 79
(10; 12) . . 79
14 f. . . . 79
16—20 . . 88
21 f. . . . 93
29—31 . . 93
35—38 . . 96 f.
40 f. . . . 97
43—45 . . 97
2, 1 f. 100
13—17 . . 100
18—22 . . 104
23—28 . . 106 f.
3, 13 f. . . . 111
16—19 . . 111
21—27 . . 145
28 f. . . . 146
31 f. . . . 151
33—35 . . 151
4, 1—9 . . . 154
10 f. . . . 155
25 155
26—29 . . 154
30—32 . . 154
5, 21—34 . . 161

Seite

6, 1—4 . . . 165
6 165
7—11 . . 170
30 170
7, 1 f. . . . 178 f.
5—15 . . 179
24—26 . . 184
28 f. . . . 184
31 . . . 188
8, 10 f. . . . 188
13 . . . 189
27—30 . . 192
31—38 . . 196
9, 1 197
38—40; 42 205
43—47 . . 251
10, (1) . . . 207
10 f. . . . 250
13—16 . . 268
17—27 . . 269
28—31 . . 269 f.
35—45 . . 278
(46) . . . 286
11, 1 286
8—11 . . 286
(12; 15) . 292
15—19 . . 292
22—24 . . 216

Seite

12, 27—33 . . 296
1—12 . . 297
13—17 . . 302
18—27 . . 308 f.
28—34 . . 312
35—37 . . 315
40 . . . 316
41—44 . . 327 f.
13, 1—5 . . . 328 f.
7 f. . . . 329
12 . . . 329
14 . . . 329
19 f. . . . 329
24—30 . . 329
32 . . . 329
33—37 . . 329 f.
14, 1 f. . . . 347
3—9 . . . 349
10 f. . . . 351
12—25 . . 353
26 f. . . . 361
27; 29—31 361
32—38 . . 363
43—50 . . 366
53—72 . . 369 f.
15, 1—3 . . . 376
5—20 . . 376
20—27 . . 384

	Seite
15, 29—32 . .	384
34—37 . .	384
40 f. . . .	384
Matthäus.	
3, 7—10 . .	74
5, 3—12 . .	111 f.
13—17 . .	112
20—22 . .	112 f.
27 f. . . .	113
23—42 . .	113
43 f. . . .	113
45—47 . .	113 f.
48 . . .	114
6, 1—6 . . .	316
7—9; 11 .	215
16—18 . .	316
19—21 . .	269
22 f. . . .	179
25 . . .	221
31—34 . .	221 f.
7, 1—5 . . .	245
6	170
9 f. . . .	215
11 . . .	215 f.
12 . . .	114
8, 11 f. . . .	233
(19) . . .	210
21 f. . . .	210
9, 32 f. . . .	145
37 f. . . .	171
10, 5—7 . . .	170
10 . . .	170
16 . . .	341
24—30 . .	341
37 . . .	196
11, 2—19 . .	133 f.
21—24 . .	184 f.
27 . . .	170
28—30 . .	315
12, 27 f. . . .	145
30 . . .	145
34 f. . . .	146
36 f. . . .	145 f.
41 f. . . .	189
12, 43—45 . .	233
13, 16 f. . . .	156
24—30 . .	155
33 . . .	155
44—48 . .	155
52 . . .	155
15, 12; 14 . .	179
23; 25 f. .	184
16, 2—4 . . .	188 f.
17, 24—27 . .	202
18, 7	251
21—34 . .	257
19, 3—8 . . .	250
10—12 . .	250 f.
20, 1—15 . .	275
21, 28—32 . .	296 f.
23, 2—4 . . .	315
5—7 . . .	315 f.
8—10 . .	278
13—33 . .	316 ff.
24, 40 . . .	260
43 . . .	329
25, 14—28 . .	342
26, 50 . . .	366
27, 13 f. . . .	376
Lucas.	
3, 10—14 . .	74
16 f. . . .	77
4, 44 . . .	97
6, 20 . . .	111
27 f. . . .	113
34 . . .	114
38 . . .	113
43 f. . . .	146
46—49 . .	232 f.
7, 36—45 . .	142
47 . . .	142
8, 1 f. . . .	165 f.
9, 6	170
52—56 . .	207
57 f. . . .	210
61 f. . . .	210
10, 5 f. . . .	170
17—21 . .	170
10, 30—35 . .	263
38—42 . .	213
11, 1 f. . . .	215
4	215
9	215
12 . . .	215
27 f. . . .	151
(46) . . .	315
12, 13—20 . .	221
22 . . .	221
24—28 . .	221
32 . . .	196 f.
49; 52 f. .	341
13, 1—9 . . .	225 f.
10—14 . .	229
(22 f.) . .	232
24 f. . . .	233
31—33 . .	237
14, 1	239
5 f. . . .	229
7—21; 24 .	239 f.
25; 28—32	210 f.
15, 1—32 . .	243 ff.
16, 13 . . .	269
15 . . .	263
17, 7—10 . .	263
20 . . .	260
26—30 . .	260
34 . . .	260
35—37 . .	260 f.
18, (9) . . .	262
10—14 . .	262 f.
19, 1—10 . .	283
(5) . . .	286
39 f. . . .	286
22, 35 f. . . .	361
38 . . .	361
51 . . .	366
23, 34 . . .	384
(46) . . .	384
Johannes.	
7, 53	303
8, 1	303
2—11 . .	304 f.

Register

über die Erläuterungen.

A.

Abendmahl S. 359 f.
Abstammung Jesu 322.
Aelteste 299.
Andreas, Apostel 91.
Apostel, die zwölf 118 ff.; 120 f.
Apostelamt 121 f.
Assarius 346.
Askese 73 f.; 106; 255 f.
Auslösepreis 281 f.
Auferstehung 310 ff.
Aussatz 98 f.

B.

Backofen 224.
Barabbas 382.
Bethanien 290 f.
Besessene 139 f.; 147 f.; 236 f.
Beelzebul 148 f.
Bethsaida 187.
Begräbniss 212; 350 f.
Bethphage 289 f.
Brandopferaltar 326.
Brod, israelitisches 187.
Brüder Jesu 167 f.
Bundesvolk 186 f.; 236.

C.

Cäsarea Philippi 194.
Chorazin S. 187.
Cohorte 383.
Criminalprozess 373.

D.

Dämonen 149 f.; 177 f.
Dalmanutha 191.
Dekapolis 190 f.
Denar 144.
Didrachme 204.

E.

Ehelosigkeit 255 f.
Ehe 253 ff.
Ehebruch 128; 306 f.
Ehescheidung 253 ff.
Elias 138; 195; 210; 392.
Erbrecht 223.
Evangelium 85.

F.

Fasten 73 f.; 106.
Familienleben 153.
Feuer (bildlich) 345.
Festpilger 290 f.
Feigenbaum 339.
Fleisch (u. Geist) 366.
Folter 260.
Frauen, Stellung der 169.
Frauen, in der Umgebung Jesu 168.

G.

Gastfreundschaft S. 144; 210; 214.
Gastmähler 102; 143 f.; 241 f.
Galiläa 83 f.; 226 f.
Gehenna 127 f.
Gesetz u. Propheten 126.
Gebet 218 ff.
Gethsemane 365.
Gerichtsverfahren, römisches 381.
Geisselung 383.
Gewandquasten 323.
Gebetzettel 323.
Geschlecht (Generation) 339 f.
Gericht, zukünftiges 76 f.; 79; 188; 191 f.; 227 ff.
Geist Gottes (heiliger) 78 f.; 84 f.; 150 f.
Geburtsort Jesu 83.
Genezareth 89 f.
Gerechtigkeit 103; 126; 247; 300.
Gleichnisse 160 f.
Glaube 87 f.; 300.
Gotteslästerung 151.
Gottesreich, vollendetes 201; 339.
Golgatha 389 f.

H.

Handauflegung S. 232.
Haus Gottes 124; 186; 235 f.
Handwerker 167.
Herodes Antipas 213; 238.
Heiligung 219.
Herbergen 266.
Herrschsucht 281.
Herodianer 303.
Heuschrecken 73.
Heiden 176; 186 f.
Hillel 253; 313.
Himmel 125 f.
Hohenpriester 295.
Hochzeit, israelitische 105 f.
Honig, wilder 73.
Hunde 176; 186.

J.

Jacobus 91 f.; 119.
Jericho 266; 284.
Jesus, der Name 82.
Johannes, Apostel 92; 119.
Johannisschüler 105.
Johannes der Täufer 72; 136 ff.; 300.
Judas der Galiläer 304.
Judas aus Karioth 120; 352 f.

K.

Kaiphas 372 f.
Kapernaum 94.
Kananäer 186.
Kelter 301.
Kopfsteuer 304.
Kreuzigung 382; 389 f.; 391 f.
Königreich Gottes 85 ff.; 159 ff.

L.

Lähmung 231 f.
Liebe, als oberstes Gebot 133; 313 f.
Lilie 224.
Lohn 267.
Lolch 160.

M.

Malariafieber 96.
Mamon 273.
Maria und Martha 214 f.
Maria Magdalena 168.
Maria, Mutter Jesu 153 f.
Menschensohn 110 f.; 140 f.; 338 f.
Messias 78; 136 f.; 290; 321 f.
Morijah 291.

N.

Nachtwache 340.
Name Gottes 219.
Nationalhass 132 f.
Narden 350.
Nazareth 82 f.; 167.

O.

Oelberg 289 ff.
Opfergelübde 183.
Ottern 76.

P.

Passah 348; 356 ff.
Peräa 238.
Perle 160.
Petrus 70 f.; 119.
Pharisäer 75 f.; 95; 191.
Pilatus 226 f.; 380.
Prätorium 380 f.
Priester 266.
Propheten 313 f.
Proselyten 325.

R.

Rache 130 ff.
Reichthum 273.
Ritualismus 313 f.

S.

Sack (Kleid) 73; 187.
Samariter 176 f.; 209 f.
Sat (Maass) 159.
Satan 149 f.; 177; 200 f.
Sadducäer 309 f.
Sabbat 108 ff.; 232.
Sclaven 78; 259 f.
Schammai 253; 313.
Schriftgelehrte 95 f.; 148; 295; 322 ff.
Schlangen 345.
Salome 91.
Schüler Jesu 91.
Schuld 144; 259 f.
Schwein 176.
Siloah 228.
Sinnesänderung 72 f.; 87.
Sorge 224 f.
Sündenvergebung 144 f.; 151; 219 f.
Stundenzählung 276.
Steinigung 306.
Sünder 103; 143 f.; 247 f.; 310.
Sykomore 285.
Synagoge 94 f.; 101.
Synedrium 299; 372 f.

T.

Tagelöhner 276.
Talent (Münze) 259.
Taufe 72 f.
Taufe Jesu 84.
Tempelsteuer 204 f.; 294.
Tempelwache 368.
Tempel 293 f.; 306.
Tot (bildlich) 212.
Todesurtheile 379 f.
Tot Jesu, Bedeutung des 199; 282; 359 ff.
Todesstrafe 307 f.
Totschlag 127.
Todesahnung Jesu 199 f.

U.

Ueberlieferung 75; 126.

Unterwelt 127; 188.
Unreinheit, rituelle 99 f.; 182 f.

V.

Vater, Gott als 124 f.
Verwandte Jesu 153; 167 f.
Versöhnlichkeit 259.
Vorzeichen 337 f.

W.

Wachsamkeit 340 f.; 366.
Wechsler 347.
Werke, fromme der Juden 324 f.
Weinberg (im Gleichniss) 228.
Weinessig (posca) 392.
Wiederkunft Jesu 200; 339.
Wohnhaus, israel. 102.
Wort Gottes 102; 158 f.
Wohlthätigkeit 128 f.
Wüste, judäische 72.

Z.

Zeloten 120; 304.
Zehnte 326.
Zion 291.
Zöllner 77; 265 f.; 284 f.
Zebedaiden 91 f.; 279 ff.
Zorn Gottes 76.

Neue theologische und philosophische Werke

aus dem Verlage von

Hermann Dufft in Jena.

Doedes, J. J., Dr., Professor der Theologie zu Utrecht. Der Angriff eines Materialisten (Dr. L. Büchner) auf den Glauben an Gott, übersetzt und bevorwortet von Wilhelm Weiffenbach, Professor der Theologie zu Gießen. 1875. XIV. 56. gr. 8°. broch. n. M. 1. 20.

Eucken, R., Dr., ord. Prof. der Phil. an der Universität Jena, Ueber den Werth der Geschichte der Philosophie. Academische Antrittsrede. 1874. 23. gr. 8°. broch. n. M. 1. 20.

Fortlage, C., Dr., Prof. in Jena, Acht psychologische Vorträge. Zweite Auflage. 1872. VI. 331. gr. 8°. broch. n. M. 5. —.
geb. n. M. 6. —.

— — — Sechs philosophische Vorträge. Zweite Ausgabe. 1872. VI. 238. gr. 8°. broch. n. M. 4. —.
geb. n. M. 5. —.

— — — Vier psychologische Vorträge. 1874. VI. 136. gr. 8°. n. M. 3. —.
geb. n. M. 4. —.

Görres, Franz, Dr. phil. zu Düsseldorf. Kritische Untersuchungen über die licinianische Christenverfolgung. Ein Beitrag zur Kenntniß der Märtyreracte. 1875. VII. 240. gr. 8°. broch. n. M. 4. 50.

Grimm, Ed. Dr., Descartes' Lehre von den angeborenen Ideen. 1873. IV. 77. gr. 8°. broch. n. M. 1. 50.

— — — Arnold Geulinx' Erkenntnisstheorie und Occasionalismus. 1875. VIII. gr. 8°. broch. n. M. 1. 50.

Hermiae philosophi irrisio gentilium philosophorum. Apologetarum quadrati Aristidis Aristonis Miltiadis Melitonis Apollinaris reliquiae. Illam ad optimos libros mss. Nunc primum aut denuo collatos recensuit prolegomenis adnotatione versione instruxit has undique collegit praemissis dissertationibus edidit commentariis illustravit Jo. Car. Th. eques de Otto. Insunt et marani prolegomena in Justinum Tatianum Athenagoram Theophilum Hermiam. — Cum specimine lithogr. codicis hermiae vindobonensis. 1872. LI. 535. gr. 8°. broch. n. M. 12. —.

Kind, Aug., Dr. phil., Teleologie und Naturalismus in der altchristlichen Zeit. Der Kampf des Origines gegen Celsus um die Stellung des Menschen in der Natur dargestellt. 1875. 38. gr. 8°. broch. n. M. 1. —.

Pünjer, G. Ch. Bernh., Dr., Die Religionslehre Kant's. Im Zusammenhang seines Systems dargestellt und kritisch beleuchtet. 1874. VIII. 112. gr. 8°. broch. n. M. 2. 40.

Schmidt, G. L., Dr., Lehrer am Realgymnasium in Eisenach, Leitfaden zum christl. Religionsunterricht in höhern Lehranstalten. Enthaltend: Einleitung in die bibl. Schriften und Geschichte der christlichen Kirche. Zweite sehr veränderte und verbesserte Auflage. 1874. X. 165. gr. 8°. broch. n. M. 1. 20.

Schultze, Fritz, Dr., Kant und Darwin. Ein Beitrag zur Geschichte der Entwicklungslehre. 1875. 278. gr. 8°. broch. n. M. 4. —.
geb. n. M. 5. —.

— — — Geschichte der Philosophie der Renaissance. Erster Band. Georgios Gemistos Plethon und seine reformatorischen Bestrebungen. 1874. XII. 320. gr. 8°. broch. n. M. 6. —.

— — — Der Religionsunterricht in Deutschlands Schulen. Seine Fehler und seine Verbesserung. Ein Mahnruf an das deutsche Volk, seine Lenker und Lehrer. 1872. 80. 8°. broch. M. 1. —.

— — — Du sollst nicht falsch Zeugniß reden wider Deinen Nächsten! Eine Antwort auf die von Dr. Edmund Spieß herausgegebene Schrift: „Ist in Wirklichkeit der Religionsunterricht der Krebsschaden unserer Zeit?" 1873. 47. 8°. broch. n. M. —. 60.

Siegfried, Carl, Dr., Professor u. zweiter Geistlicher a. d. Landesschule zu Pforta. Die Aufgabe der Geschichte der alttestamentlichen Auslegung in der Gegenwart. Akademische Antrittsrede. 1876. gr. 8°. broch. n. M. 1. —.

Spieß, Edmund, Doctor der Philosophie und Licentiat der Theologie in Jena. (Delegirter der Allianzversammlung). Die evangelische Allianz und ihre Generalversammlung in Newyork vom 2.—10. Oktober 1873. Skizzen und Erinnerungen an die Reise nach und in Amerika. 1874. VIII. 271. gr. 8°. broch. n. M. 4. —.

Walter, Julius, Dr., Privatdocent der Philosophie an der Universität Jena. Die Lehre von der praktischen Vernunft in der griechischen Philosophie. 1874. XVIII. 573. gr. 8°. broch. n. M. 11. —.

Wittichen, Carl, Die christliche Lehre, ein Leitfaden für den höheren evangelischen Religionsunterricht. 1874. V. 49. gr. 8°. broch. n. M. —. 60.

Druck von Ed. Frommann in Jena.

BS2420 .W832
Das Leben Jesu in urkundlicher
Princeton Theological Seminary-Speer Library
1 1012 00052 4654